

الطبعة الثالثة

غمرات الأصول

المهامّ والعلائق في علم أصول الفقه

مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري



المهامّ والعلائق في علم أصول الفقه

مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري

ح **مجلة البيان، ١٤٣٥هـ**

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الشثري، مشاري سعد

غمرات الأصول (المهام والعلائق في علم أصول الفقه)./
مشاري سعد الشثري -الرياض، ١٤٣٥هـ

ص ٢١٤، ١٧× ٢٤ سم

ردمك: ٣ - ٤٨ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

١ - أصول الفقه. أ. العنوان

ديوي ٢٥١ ٢٦٩٢/ ١٤٣٥

الطبعة الأولى

ربيع الآخر ١٤٣٥هـ

الطبعة الثانية

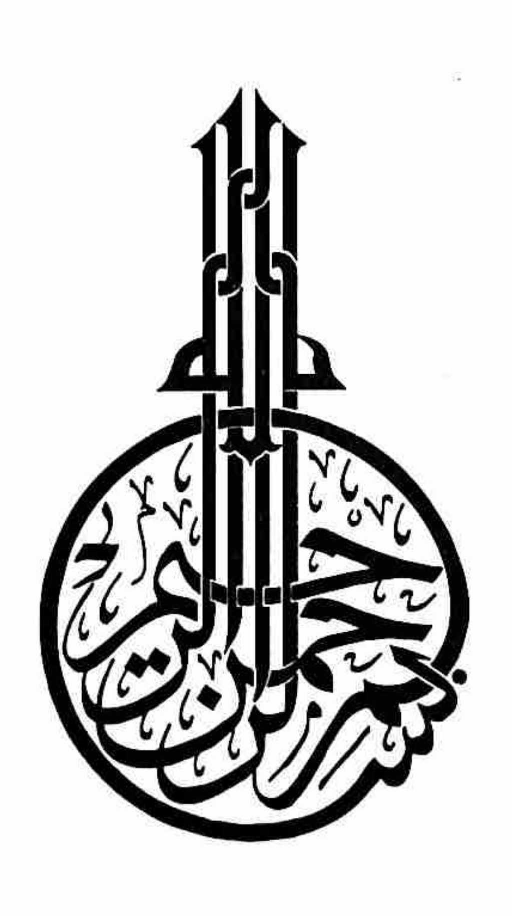
جمادى الأولى ١٤٣٦هـ

الطبعة الثالثة

جمادى الآخرة ١٤٤٠ هـ

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٦٩٢

ردمك: ٣ - ٤٨ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحيم

والدَيَّ الجَلِيْلَين .. أُختَيَّ الكريمَتَين

أُهدِي إليكم هذا الكتاب

الفهرس

الموضوع	الصفحة

مقدمة الطبعة الثالثة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين .. أمَّا بعد:

فهذه النشرة الثالثة لكتاب «**غمرات الأصول**» تُمثِّل ما يقرُبُ أن يكونَ «**إبرازةً ثانيةً**» له، فيها فضلُ زيادةٍ ومراجعةٍ وتنقيحٍ، مع الحفاظ على الصورة الكلية للكتاب ومباحثِه وفقراتِه.

كما ألحقتُ بهذا الإصدار حوارًا حول هذا الكتاب وقضاياه أجراه معي أخي الحبيب أ. حسان الغامدي في مدونته (**جديلة**)، وذلك في شهر ذي القعدة سنة (١٤٣٧هـ).

هذا، وأسأل الله تعالى أن ينفعَ بهذا الكتاب واضعَه وقارئَه.

١٦/٦/١٤٤٠هـ

ديباجة

(الوجه لكلِّ متصَدٍّ للإقلالِ بأعباء الشريعة أن يجعل الإحاطة بالأصول شوقَه الآكدَ)

أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين .. أمَّا بعد:

فبعدَ أنْ صنَّف الشافعيُّ (٢٠٤هـ) «الرسالة» في أصول الفقه استجابةً لطلب عبد الرحمن بن مهدي (١٩٨هـ) أضحت «الرسالة» مادَّة هذا العلم التي تُلهِم الشَّادِين للتصنيف فيه، و (ظاهرٌ بيِّنٌ في كُتُبِ مَن صنَّفَ في أصول الفقه بعدَه أنهم عنه اقتبسوا علمَها، وعلى تأسيسه وضعوها)[1].

ثمَّ إنَّ دائرة التصنيف في الأصول قد اتَّسعتْ وتشعَّبَتْ، وتعدَّدتْ في ذلك اتجاهاتُ المصنفين ومناهجُهم .. ونظرًا لمركزيَّة هذا العلم، وعُمقِ آليَّته، وتمدُّدِ آثاره في مختلف العلوم الشرعية = تجاذبتْ مباحثَه أيدي العلماء بمختلف تخصصاتهم، وهو في المقابل لم يألُ جهدًا في الاستمداد من مختلف ينابيع العلوم بحسب مناهج المصنفين فيه وانجذاباتِهم.

وهذا التحرُّكُ الاستمداديُّ داخلَ المدوَّنة الأصوليَّة لم يكن خاضعًا لمنهجيةٍ صارمةٍ تمليها كتب الأصول، أو تَفرِضُها البيئات العلمية المختلفة، شأنُه في ذلك شأنُ سائر العلوم في بواكيرها، غير أنَّ ذلك في دائرة هذا العلم كان أكثرَ استطالةً وتماديًا، فكان أنْ زُوحِمَت مسائلُ الأصول بغيرها، وذابتْ في تضاعيفه العلومُ المحيطةُ به، وانمحَتْ جملةٌ من المسافات الفاصلة بينه وبين مسائلها، حتى صار المُراجِع لهذا العلم لا تكاد تتجرَّد له مسائلُه الأصيلةُ في جملةٍ من أبوابه إلَّا بعد لَأْيٍ وجهدٍ، وتوارى شيئًا فشيئًا مقصودُ هذا العلم، ووَهَنَتْ فاعليَّتُه مع تلك المسائل الممازجة والعلوم الذائبة، حتى حدثَ قدرٌ من الانفصال بين هذا العلم وعلم الفقه الذي كان في أول الأمر حاضنةً له.

---

(١) مناقب الشافعي للبيهقي (١: ٦٧).

من أجل ذلك رأيتُ أن أضعَ في هذا الكتابِ ما يُشبِهُ أن يكون **خارطةَ طريقٍ** إلى حقيقة علم الأصول، مستهْدِيًا بإشاراتِ وإفاداتِ المحققين من العلماء، رجاءَ أن يكون هذا الكتابُ مجليًّا للمهامِّ الرئيسةِ لهذا العلم وعلائقِه الضابطةِ لمسائله، وما كان من قضاياه أصيلًا وما كان منها دون ذلك .. فكان ذلك في فصولٍ أربعةٍ آخذٍ بعضُها بحُجَزِ بعضٍ:

- أمَّا أولُها فبحثَ الوظيفةَ التي يقدمها هذا العلم، فكان عنوانه (الوظيفة الأصولية). وقد تولَّى هذا الفصلُ مهمَّةَ فحص هذا العلم مفهومًا ووظيفةً، وسعى في تتبُّع تلك المسائل والعلوم الأجنبية الطارئة على علم الأصول، وجرَّد الأصولَ ليكون لبُّه في بحث متعلَّقات الدَّليل والدَّلالة، أمَّا ما عداهما فخادمٌ أو دخيلٌ.
- ثم اتجَّه النَّظر لـ «الدليل» بصفته شطرَ اللبِّ الأصولي، فكان الفصل الثاني (سؤال المرجعيَّة) ممثلًا لمباحثه.
- ثمَّ أعقبه البحثُ في «الدَّلالةِ»، الشطرِ الآخَرِ من اللبِّ، فكان فصلُ (مطالع الدلالة) كاشفًا لأبعادِ الدلالة، ومعاييرِها، ومثاراتِ الغلط فيها.
- ثمَّ لمَّا لاحتْ وظيفةُ الأصول، وتَخَلَّق الجسمان الداعمان لهذه الوظيفة «الدليل» و «الدلالة» = انتقل البحث إلى بيان مسار المجتهد، وتعبيد الطريق لنظره، فكان فصلُ (مسار النظر الأصولي) رابعَ الفصول التي تُشكِّلُ صلبَ هذا الكتاب .. وبعده كان (نجاز الغمرات).

هذه الكتابةُ إذًا محاولةٌ لتسليطِ الضوء على جوهرِ المدوَّنة الأصوليَّة، وبيانِ المكوِّناتِ الفاعلةِ في علم الأصول المحقِّقةِ لوظيفته، وليست بحثًا لمفصَّلِ مسائله، بل هي رصدٌ لتحرُّكاتِ مسائله الرئيسة وقضاياه الصلبة، وبحثٌ لمجمَلاتٍ مصحِّحةٍ للفهم، مضمَّخَةٍ بإشاراتٍ معينةٍ على إحكام القراءة الأصولية.

هذا، وقد حرَصتُ على شدِّ صفحات الكتاب بحِزام النقول الأصولية الأثيرة، لتنتظمَ فيه الأفكارُ بشهاداتها، والمعاني بمثالاتها، فقد طفقتُ أتأمَّلُ الكتب الأصولية زمنًا وأُنعِمُ النظر في مسائلها، حتى وجدتُ في مغابنِ أبحاثِها ومضايقِ أنظارِها حُزَمًا من النقولِ اللائقةِ بالتصدير، والشهاداتِ الحقيقةِ بالتدوير، فلا تستطيلَنَّ النقلَ ولا تستكثرنَّه، فإنَّ فيه حياةً للمعاني، حتى صار برهانُها بوجوده، ولِمَيِّتِها بإنِّيَّته، فقد عَلِمَ كلُّ نقلٍ مشربَه، وآتى حقَّه يوم حصاده.

وربَّما أثارَت جملةٌ من المضامين النقدية حفيظةَ بعض المحصِّلين، وجعلوا ذلك محضَ اجتراءٍ وافتراء، فكان في إيراد تلك الشهادات تسكينٌ للخواطر وتعزيزٌ لتلك المباحث النقدية، (ونحن -حفظكَ الله- إذا استنطَقْنا الشاهدَ وأَحَلْنا على المَثَل فالخصومةُ حينئذٍ إنما هي بينهم وبينها)[1].

ومهما يكنْ من أمرٍ، فهذا الكتابُ لا يدَّعي تقصِّيًا للحقائق، ولا تفصِّيًا من المشكلات، غير أنَّ فيه ما يُرجَى أن يكون مثارَ أنظارٍ ومدارَ أفكار.

وختامًا، أتقدَّم بالشكر لكلِّ مَن مدَّ يدَ الملاحظة، وأشرَفَ بعين التوجيه، وأعانَ، ولو بشطر كلمة، وما كان لهذا البحث أن يبرَأَ من كثيرٍ من هَنَاتِه لولا سَخَاءُ أقلامهم الناقدة.

«وعلى الله قصدُ السبيل، ومنها جائر، ولو شاء لهداكم أجمعين»

مشاري بن سعد بن عبد الله الشثري

Meshari.s.sh3@hotmail.com

@m_alshathri

(١) الحيوان للجاحظ (٦: ١٤).

الوظيفة الأصولية

(... أمَّا علمُ أصول الفقه فقد هُجِرَ هَجْرًا، فلا تكادُ تسمعُ له ذكرًا، إلَّا بأبحاثٍ خارجةٍ عنه، وإنْ كانت قد سُطِّرَت فيه حتَّىٰ حُسِبَت أنها منها)

أبو شامة المقدسي (٦٦٥هـ)

وظيفةُ أيِّ علمٍ هي الموجِّهةُ لقضاياه، الدالَّةُ على جهات البحث فيه، ومن هنا فتقرير وظيفة أيِّ علمٍ ينبغي أن يكون سابقًا على ذلك البحث في تلك القضايا والجهات، وارتباك هذا التَّرَاتُبِ بأسبقية البحث التفصيلي لقضايا العلم وجَهَاتِه قبل تحقيق القول في وظيفته والغرض منه = **مثارُ أغلاطٍ** في تكوينه وفهم وظيفته.

وفيما يتعلَّق بعلم أصول الفقه فإنَّ عمليةَ الامتزاجِ الواسعةَ التي سِيمَ بها هذا العلم، سواءٌ ما كان منه متعلِّقًا بالمسائل أو المناهج = كان له أثرٌ في غياب بعض أنحاء وظيفته، وذلك جرَّ إلى عدم انضباط بحثِ جملةٍ من قضاياه، فلم تتمايزْ بجلاءٍ مهامُّه الأصيلة من غيرها، بل ربما تضمَّنتْ بعضُ مسائله ما يناقض مقصودَه ووظيفتَه.

نعم .. كان الأصوليون على وعيٍ بذلك، غيرَ أن منهم من سار مع ذلك دون مدافعةٍ، اتباعًا لإلفٍ أو قعودًا عن تحرير، ومنهم من زاحمَ ذلك ودافعَه لتكون المادَّةُ الأصوليَّةُ خالصةً للعمل الفقهي المنوط بها، وسيأتي في أثناء هذا الفصل كثيرٌ من الشهادات الكاشفة، **وهذا الفصلُ يُراد منه أن تتخلَّص في ذهن المحصِّلِ «وظيفةُ هذا العلم» ممَّا عَلِق بها، ليكونَ نظرُه لقضايا هذا العلم وجهاته أسدَّ وأقومَ.**

جدل المفهوم

يمثل (الحدُّ) هُوِيَّةً معرفيَّةً للمصطلح المحدود، إذ به ينال استقلالَه وتمايزَه عن غيره، وأخصُّ ذلك ما يتعلق بحدود العلوم نفسها، لأن حدَّ العلم يكشِفُ عن حقيقته، ومن هنا كان اللائقُ بحدِّ أيِّ علمٍ أن يكون معبِّرًا بدقَّةٍ عن حقيقته بالقدر الذي يحفظ وظيفتَه الرئيسةَ والغرضَ الذي يؤدِّيه ذلك العلمُ من بين سائر العلوم، وذلك له أثرٌ بالغٌ في فهمِ بِنيَةِ العلم، وتخليقِ انطباعٍ صالحٍ يعين القارئ على تحقيقِ إدراكٍ كلِّيٍّ لمباحث العلم المقصود، فيستقيم له بعد ذلك استثماره على الوجه الأمثل.

وليس القصدُ هنا إيجادَ حدٍّ منطقيٍّ سالمٍ من أيِّ اعتراضٍ، فهذا يكاد يكونُ متعذِّرًا، والقصدُ إليه ليس من شأن ذوي التحقيق، لكنَّ القصدَ هنا محاولةُ ضبط أغراض علم الأصول انطلاقًا من التصوُّر الكلِّي العامِّ الذي يعطيه الحدُّ دون مماحكةٍ في رسوم ألفاظه، **فما أجدرَ أن يكون حدُّ أيِّ علمٍ -وهو أولُ ما يصافحُه المحصِّلُ حين طلبه لهذا العلم- كاشفًا عن قواعد ذلك العلم ومعاقد وظيفته**. فهذه جهة النظر في المفهوم والحد إذًا.

إذا تقرَّر ذلك فقد تفاوتتْ حدودُ علماء الأصول تفاوتًا بيِّنًا، وحصلتْ بين الأصوليين مراجعاتٌ في حدِّ ذلك العلم رجاءَ تحصيلِ ما يكون أقربَ للكشف عن جوهر هذا العلم وحقيقته، ويمكن حصرُ محاولاتهم لحدِّ هذا العلم **في اتجاهين**:

الاتجاه الأول: اتجاهٌ يُعنَى باستيفاء الأبواب التي تناولتها الكتب الأصولية دون عنايةٍ ببيان الوظيفة الرئيسة للعلم، ويمكن أن نصطلح على هذه التعاريف بأنها **«موضوعية»**،

ومن أمثلتها تعريف البيضاوي (٦٨٥هـ) له بأنه: (معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد)[١]. وأصله للفخر الرازي (٦٠٦هـ)[٢]، غير أن جُمَلَ البيضاوي (٦٨٥هـ) أكثرُ شيوعًا.

وهنا نلحظ أن هذا الحدَّ تناول ثلاثةً من المباحث الأصولية الرئيسة، وهي:

- مبحث الأدلة والدلالات. وهو المراد بقوله: (معرفة دلائل الفقه إجمالًا).
- مبحث التعادل والتراجيح. وهو المراد بقوله: (وكيفية الاستفادة منها)[٣].
- مبحث الاجتهاد وتوابعه. وهو المراد بقوله: (وحال المستفيد).

وإذا فحصنا هذه المباحثَ بمسبار الوظيفة وجدنا المبحث الثالث «حال المستفيد» غيرَ محقِّقٍ للوظيفة المنوطة بعلم أصول الفقه، ومع ذلك فقد نال حظًّا من حدِّ هذا العلم، وسيأتي قريبًا بيانُ ذلك.

وأمَّا المبحث الثاني فيمكن إدراجه في الأول، فإنَّ مِن جملة البحث في الأدلة والدلالات النظرَ فيها حالَ تعارُضِها، ولذلك اقتصر على الجملة الأولى التاجُ السبكيُّ (٧٧١هـ) في مختصره «جمع الجوامع» لمَّا حدَّ أصول الفقه، فقال: (أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية)[٤].

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١: ٧).

(٢) المحصول (١: ١: ٩٤).

(٣) تنبيهٌ: جرى كثيرٌ من المعاصرين على تفسير هذه الجملة «وكيفية الاستفادة منها» بما يفيد تعلقها بمباحث الدلالات، وأما «دلائل الفقه» فيراد بها عندهم الأدلة فحسب، وليس هذا مرادًا، فإن كلًّا من قواعد الأدلة والدلالات مرادٌ بـ «دلائل الفقه الإجمالية» فهذه الجملة تشمل البحث في الأدلة تثبيتًا واستثمارًا، أما جملة: «كيفية الاستفادة» فيراد بها معرفة شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد، ونحوه مما يُذكر في التعارض والترجيح، وعلى ذلك جرى الشُّرَّاح المتقدِّمون.

(٤) انظر: البدر الطالع (١: ٧٨).

الاتجاه الثاني: اتجاهٌ يُعنَى بحصر الحدِّ في الوظيفة الرئيسة من علم الأصول، وهي متمثِّلَةٌ في أمرين:

- تثبيت الأدلة المعتبرة «الأدلة».
- بيان طرق استثمارها «الدلالات».

ويتصل بهما ويدخل في ضمنهما ما يتعلق بمنهج النظر فيهما حالَ التعارض.

ويمكن أن نصطلح على الحدود المندرجة تحت هذا الاتجاه بأنها «**وظيفية**»، وهذا الاتجاه **ليس مباينًا للاتجاه الموضوعي**، ولكنَّه أخصُّ منه، فالحدودُ الجاريةُ على سياقه موضوعيَّةٌ بالضرورة، غير أنها اقتصرتْ من الجانب الموضوعي بما يتعلَّق بتجسيد المكوِّنِ الوظيفيِّ الذي يؤدِّيه هذا العلم.

ولا شك أنَّ الاتجاهَ الوظيفيَّ هو الأقربُ **لضبط خارطة هذا العلم**، إذ به يتخلَّص علمُ الأصول من العواري اللاحقة به وليست من صلبه، فهو أشبه بمعيارٍ تُحاكَم المسائل على وَفقه:

- فما كان من المسائل جاريًا على وَفق الوظيفة الأصولية ضُمَّ في الحد.
- وما كان تبعيًّا اكتُفي بتقييده في المدونة الأصولية، دون تعميده كأساسٍ في الحد.
- وإن لم يكن من هذا ولا ذاك أزيح عن منطقة الأصول تمامًا، سواء في الحدِّ أو في مفصَّل المدوَّنة، فعلمُ أصول الفقه علمٌ إنتاجيٌّ، من صلب مهامِّه توليدُ الأحكام، وعليه فكلُّ ما كان متعلقًا بالعملية الإنتاجية -أصالةً أو تبعًا- اكتسبَ شرعيَّةَ الوجود الأصولي، ولا التفاتَ لِمَا وراءَ ذلك.

وهذا الاتجاهُ الوظيفيُّ جرى على وَفقه جملةٌ من الأصوليين -وإن اختلفت عباراتهم- سواءٌ حينَ قَصْدِهم لحدِّ علم الأصول، أو حين حديثهم عن العلم عمومًا:

فالقاضي أبو يعلى (٤٥٨هـ) يعرِّف أصول الفقه بأنه (عبارةٌ عما تبنى عليه مسائل الفقه، وتُعلَم أحكامها به)[1].

وقريبٌ منه أبو الوليد الباجيُّ (٤٧٤هـ) حين عرَّفه بأنه (ما انبنَتْ عليه معرفةُ الأحكام الشرعية)[2].

ولما بيَّن الجويني (٤٧٨هـ) أنَّ المفتيَ هو المتمكِّنُ من دَرْك أحكام الوقائع على يسيرٍ، من غير معاناةِ تعلُّمٍ = ذكر أن هذه الصفة تستدعي ثلاثةَ أصنافٍ من العلوم، وسمَّى اللغة والعربية، والفقه، وأصول الفقه، وقال عن الثالث: (منه يُستبان مراتبُ الأدلة، وما يُقدَّم منها وما يُؤخَّرُ، ولا يرقى المرءُ إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن)[3].

وبعد أنْ تحدَّثَ عن أحوال المفتين مِن صَحْبِ رسول الله ﷺ قال: (وأمَّا الفنُّ المترجم بـ «أصول الفقه» فحاصلهُ: نظمُ ما وجدنا من سِيَرِهم، وضمُّ ما بلغنا من خبرهم، وجمعُ ما انتهى إلينا من نظرهم، وتتبُّعُ ما سمعنا من عِبَرِهم، ولو كانوا عكسوا الترتيب لاتَّبعناهم)[4].

ويجعل الغزالي (٥٠٥هـ) العلمَ المعبَّرَ عنه بـ «أصول الفقه» متعلقًا بالعلم بـ (طرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة (= الكتاب، والسنة، والإجماع) وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام)[5].

وعرَّفه في «المنتخل» بأنه (عبارةٌ عن معرفة أدلة الأحكام، مع الإحاطة بمآخذها ومداركها، والتنبيه بمراتبها ومسالكها)[6].

---

(١) العدة (١: ٧٠).
(٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول (١: ٢٨٣).
(٣) الغياثي (٤٨١).
(٤) الغياثي (٤٨٢).
(٥) المستصفى (١: ٣٦).
(٦) المنتخل في الجدل (٣٠٨).

ويحدُّ أبو الوفاء ابنُ عقيل (٥١٣هـ) علمَ أصول الفقه بأنه (ما تُبنَى عليه الأحكامُ الفقهيَّةُ من الأدلة على اختلاف أنواعها ومراتبها)[١].

ويبيِّنُ المازري (٥٣٦هـ) أن (الغرض في علم الأصول: تعليم أصول مأخذ الأحكام)[٢].

ويعدُّ الرازيُّ (٦٠٦هـ) هذا العلم (قانونًا كليًّا يُرجَع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع)[٣].

ويبيِّنُ ابن تيمية (٧٢٨هـ) مقصودَ هذا العلم، فيقرِّر أنَّ (المقصود من أصول الفقه: أن يُفقَهَ مرادُ الله ورسوله بالكتاب والسنة)[٤].

ويحصر الشاطبي (٧٩٠هـ) معنى أصول الفقه في استقراء كليَّات الأدلة، فيقول: (أصول الفقه إنَّما معناها: استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصبَ عينٍ، وعند الطالب سهلةَ الملتمس)[٥].

ويذكر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) أن مسائل هذا العلم (تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعدَ تمكِّنُ العارفَ بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصافٍ تُؤذِنُ بها تلك الألفاظُ)[٦]، وهي (تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تقرِّبَ فهمَ المتضلِّع فيها من أفهام أصحاب اللسان العربي القح)[٧].

---

(١) الواضح في أصول الفقه (١: ٧-٨).

(٢) إيضاح المحصول من برهان الأصول (٢٣٤).

(٣) مناقب الشافعي (١٤٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠: ٤٩٧).

(٥) الاعتصام (١: ٤٨). وأصول الفقه بهذا المعنى تضم نوعًا خاصًّا من الأدلة المسماة في أصول الفقه، وهي كليات الأدلة، وهي الأصول القطعية التي من أجلها قضى الشاطبي في أولى مقدمات الموافقات (١: ١٧) أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية.

(٦) مقاصد الشريعة (٨).

(٧) مقاصد الشريعة (٩-١٠).

وقد اقترب الآمديُّ (٦٣١هـ) جدًّا، وكاد يَفِي بجُمَل وظائف الأصول تامَّةً غيرَ منقوصةٍ لمَّا اختصر في أسطرٍ ما فصَّلَه غيرُه في أوراق، وذلك حين جعل شرط نوال الناظرِ رتبةَ الاجتهاد:

(أن يكونَ عارفًا بمدارك الأحكام الشرعية، وأقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالاتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها، والشروط المعتبرة فيها، وأن يعرف جهاتِ ترجيحها عند تعارضها، وكيفية الاستثمار منها)[1].

وبيِّنٌ مما تقدم أنَّ الاتجاهَ الوظيفيَّ يُسلِّط النظر على مباحث (الأدلة) و (الدلالات) مع **إعراضٍ تامٍّ** عن بابَين من الأبواب الكبار المدونة في الكتب الأصولية، وهما: باب الأحكام ومتعلَّقاتها، وباب الاجتهاد والتقليد، وفيما يلي كلمةٌ موجَزَةٌ عنهما.

- **أما باب الأحكام ومتعلَّقاتها:**

فهو -مع ما تضمَّنه من بعض المناكداتِ العقائديَّةِ بين مختلف الفرق- يمثِّلُ **مقدِّمةً تصوُّريَّةً** تقرُبُ أن تكونَ كشافًا تفسيريًّا للمصطلحات الواردة في كتب هذا الفن، كالواجب، والمندوب، والصحيح، والعزيمة، والأداء، ونحوها، بل إنَّ بعضَ الأصوليين عَنْوَنَهَا بما يدل على أنها مجردُ تفسيرٍ للاصطلاحات الواردة في كتب الأصول.

ولوضوح أجنبيَّتها لا ترى أحدًا من الأصوليين أدرجها في تعريفه للأصول، وإنما تمدَّدت أبحاثها في المدونة الأصولية بتمادي الزمان وتبعيَّة اللَّاحق للسابق، مع تبيينِه لِمَا أجمله وبسطِه لما أوجزه.

ولا يعني ذلك أنَّ كلَّ ما هو مثبَتٌ في مباحث الأحكام ليس له علاقةٌ بأصول الفقه، فإنَّ جملةً من مسائل الواجب مثلًا تُعَدُّ من صلبه، وهي متفرِّعَةٌ عن مسائل الأمر المبحوثة

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٤: ١٩٨).

في مباحث الدلالات، فينبغي أن تلحقَ بها[1]، وكذلك توصيف الحكم بكونه عزيمةً أو رخصةً، فإنَّ ضبطَ القول في ذلك من صلب مهامِّ الأصول، لأنَّ له أثرًا في بعض قضاياه، كالنظر في جريان القياس في الرخص من عدمه، **فينبغي أن تُضبَطَ مباحث الأحكام، ويُمَيَّزَ أصوليُّها عن أجنبيِّها.**

- **وأما باب الاجتهاد والتقليد:**

فهو **إلحاقٌ** يبيِّنُ موقفَ المكلفين حيالَ مباحث أصول الفقه، أدلةً ودلالاتٍ، فمن استحوذ عليها كان مجتهدًا، وإلَّا كان مقلدًا، وهذا البابُ ليس دخيلًا على هذا العلم، ولكنه ليس أصيلًا فيه، بل هو تبعيٌّ، وجهة بحثه في هذا العلم أنَّ استفادة الأحكام من أدلتها إنما يحصل بواسطة المجتهد، وهو لا يكون أهلًا للاستفادة حتى تقوم فيه صفات الاجتهاد، فأفردوا للنظر فيها مبحثًا.

ولذلك أشار ابنُ دقيق العيد (٧٠٢هـ) تعليقًا على إدراج مباحث الاجتهاد في حدِّ الأصول إشارةً تحمل في طيَّاتها باعثَ إدراج هذه المباحث في الحد، فقال:

> **(لو اقتصر على «الدلائل» و«كيفية الاستفادة منها» لكفى، ويكون «حال المستفيد» كالتَّابع والتتمَّة، لكن جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعًا، فأُدخِل فيه حدًّا)**[2].

قال اليوسيُّ (١١٠٢هـ): (وهذا أقرب إلى التحقيق)[3].

فانظر أولًا لقوله إنَّ ما يتعلق بـ «حال المستفيد» وهو المجتهد، إنما هو في **حكم التابع والتتمة** لمباحث الأصول، فليست هي من صلبه، ثم انظر للفتته البارعة في قوله:

---

(١) وعلى ذلك جرى الرازي في «المحصول»، غيرَ أن البيضاوي في «المنهاج» مع تبعيته في الأعم الأغلب ررازي خالفه هنا، وقدَّم مسائل الواجب ووضعها ضمن مباحث الأحكام، وصنيع الرازي أسدُّ وأقوم. انظر: الإبهاج للتاج السبكي (٢: ٢٢٨-٢٢٩).

(٢) نقله عنه الزركشيُّ في تشنيف المسامع (١: ٩١).

(٣) البدور اللوامع (١: ١٦٥).

(جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعًا، فأُدخِل فيه حدًّا) لتعلم أن **الإلْفَ وسلطةَ المدوَّن** هو ما شفع لمباحث الاجتهاد أن تنال منصبا عاليًا في التعريف الأصولي.

وتتبعُ مباحثَ الاجتهاد: مباحثُ الفتيا، فهي قد أخذت نصيبها من علم أصول الفقه -وإن لم تأخذه من حدِّه- مع تأخُّرها عن تحقيق الوظيفة الأصولية، وإنْ عدَّها الجويني (٤٨٧هـ) (من لباب الأصول)[1]، كما حاول الباقلَّانيُّ (٤٠٣هـ) تسويغَ دخولها بقوله:

> **(وإنما صار القول في صفة المفتي والمستفتي من أصول الفقه، لأجل أن فتواه للعامي دليلٌ على وجوبِ الأخذ به في حالٍ وجوازِه في حالٍ، فصارت فتواه للعامِّيِّ بمثابة النصوص والإجماعات وسائر الأدلة للعالم، ولأنه لا يكون قوله دليلًا للعامِّيِّ يجب الأخذ به أو يسوغ ذلك لك إلا بعد حصوله على صفة مَن تجوز فتواه، وإلا حرم عليه الأخذ بقوله. وإنما ذكرنا صفة المستفتي مع المفتي لأجل أن المفتي إنما يفتي عامِّيًا له صفة يسوغ له التقليد للعالم، ولو لم يكن كذلك ما جاز له الأخذ بقول غيره، فوجب ذكر صفتهما وحالهما)**[2].

ولا يخلو هذا التقريرُ من نظرٍ، فإن فتوى المفتين وإنْ كانت للعامي كأدلة الأحكام للمجتهد، فإن ذلك لا يعني إدراجها بسبب هذا القدر من الاشتراك في المعنى، وذلك أنَّ علم الأصول يبحث في الأدلة الشرعية، تحديدًا لها وبيانًا لشروط إعمالها، وشرحًا لدلالاتها، وليست هذه الجهاتُ للبحث الأصولي مما تُبحَثُ به فتاوي المفتين .. ولئن كانت مباحث الاجتهاد نائلةً رتبةَ التبعيَّة لهذا العلم، فإن مباحث الفتيا أجنبيةٌ عنه دخيلةٌ فيه، فلا ينبغي أن يكون لها مقامٌ في مدوناته، ومن أجل ذلك درج طائفةٌ من أهل العلم على إفراد ما يتعلق بالفتيا وأحكامها في مصنفاتٍ مستقلةٍ، وهذا خيرٌ وأقومُ.

---

(١) نهاية المطلب في دراية المذهب (١٧: ٤١٨).

(٢) التقريب والإرشاد الصغير (١: ٣١٤-٣١٥). وساق كلامه بحروفه إلا قليلاً: ابن عقيل الحنبلي في «الواضح في أصول الفقه» (١: ٢٦٦-٢٦٧) ولم يُشِرْ إليه.

وعودًا علىٰ ما أشار إليه ابن دقيق العيد قريبًا من الإلفِ وسلطةِ المدوَّن:

فإنَّك تراها حاضرةً كذلك عند أبي الحسين البصري (٤٣٦هـ) حين بحث في كتابه «المعتمد» مسألةَ «نوع العلم الواقع عند التواتر: هل هو ضروري أم مكتسب؟»، فإنه لمَّا قال: (وليس ذلك مما يُحتاج إليه في أصول الفقه) كان من المفترض أن ينزِّه منها كتابَه، ولكنه اعتذر لإدخال هذا البحث بأن (الناس قد ذكروه في أصول الفقه)[1].

مثلُه الغزاليُّ (٥٠٥هـ)، فإنه حين تحدث عن بعض المسائل التي دخلت في علم الأصول وليست منه = بيَّنَ أنَّ الباعثَ على إدخالها غلبتُها على طبع المصنفين في الأصول، فقال: (إنَّما أكثرَ فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم فحملهم حبُّ صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حبُّ اللغةِ والنحوِ بعضَ الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معانيَ الحروف ومعانيَ الإعراب جُمَلًا هي من علم النحو خاصَّة، وكما حمل حُبُّ الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعِه على مزج مسائلَ كثيرةٍ من تفاريع الفقه بالأصول فإنهم وإنْ أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه).

ومع ذلك، فلم يملك الغزالي (٥٠٥هـ) أن ينفكَّ عن هذا السَّرَف الكلامي، فقال معتذرًا: (وبعد أن عرَّفناكَ **إسرافَهُم في هذا الخلط**، فإنَّا لا نرى أن نُخلِيَ هذا المجموعَ عن شيءٍ منه، **لأنَّ الفطامَ عن المألوف شديدٌ**، والنفوسَ عن الغريب نافرةٌ)[2].

وكذلك المازريُّ (٥٣٦هـ)، فإنه لما تعرَّض في تعليقه على «برهان» الجويني (٤٧٨هـ) لمبحث «معاني الحروف» قال: (ولعلَّ الآخِرَ منهم اتبع الأولَ استثقالًا لاطِّراح ما تَحفَّلَ به أشياخُه، وهذا الداعي له (= الجويني) إلى أن يسلك ما سلكوه، **كما هو الداعي لنا نحن أيضًا إلىٰ أن نفعلَ ما فعلوه**)[3].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه (٢: ٥٥٢).

(٢) المستصفى (١: ٤٣).

(٣) إيضاح المحصول (١٥٨-١٥٩).

وهكذا تجد أنَّ للإلف مركبًا حمل طائفة من المباحث الأجنبية إلى أرض الأصول.

وهذه التبعيَّةُ التي لم يُجانِبِ المازريُّ التصريحَ بها مطويَّةٌ في كثيرٍ من كتابات الأصوليين، فكم تَبعَ كثيرٌ من الكَتَبة مَنْ سبقهم في إدراج مسائلَ أجنبيَّةٍ عن هذا العلم، ولا سِنَادَ لهذا الإدراج إلَّا محض التبعيَّة.

ومع الإلفِ: غلبة الطبع والنزوعُ إلى التخصُّص، وقد أشار الغزالي إلى ذلك في كلامه المتقدم، كما نبَّه عليه الطوفي بقوله: (كل من غلب عليه علم وألفه مزج به سائر علومه، **يُعرَفُ ذلك باستقراء تصانيف الناس**)[1].

ماذا بعد جدل المفهوم؟

إن هذه المداولة المفاهيمية لا يُراد منها مجردُ تعديلِ صياغةٍ لفظيَّةٍ للمفهوم وحدِّ علم الأصول، فليس الشأنُ متعلقًا بمناكداتٍ لفظيَّةٍ حدوديَّةٍ تقف عند رسوم الألفاظ، بل الشأنُ من إثارةِ ما مضى **إثارةُ ذهن المحصِّل** وترتيبُ مباحث هذا العلم ومقاماتها في **عقله ونظره، ليضبطَ خارطةَ نظره الأصولي**، وليس هذا من نافلة القول، بل هو من الأهمية بمكان، فإنَّ انضباطَ الذهن وتحدُّدَ مطلوبه من أشدِّ ما يُذْكي نارَ تحقيقه وتحريره.

---

(١) شرح مختصر الروضة (١: ١٠٠).

العواري

أخذت العواري حيزًا كبيرًا من كتب أصول الفقه، وقد كان لها بواعثُ أتتْ بها إلى المدونة الأصولية، كما أنَّ لظهورها أشكالًا متنوعةً على منصَّته.

وقد كانت للعلماء تقريراتٌ في محاولة ضبط قاعدة المادَّة الأصولية، ومن ذلك قول المازري (٥٣٦هـ): (اعلم أنَّ المطلوبَ من أصول الفقه الانتفاعُ بها في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية، **وما لا منفعةَ فيه في الفقه فلا معنىً لعدِّه من أصوله**)[1].

ويقرِّرُ الشاطبي (٧٩٠هـ) هذا الحرفَ، عالجه معالجةً مفصَّلَةً، وبيَّنَ أنَّ علمَ أصول الفقه قد لابسه ما ليس منه، وأشار إلى عاملين تسبَّبا في هذه الملابسة، وهما:

- الغفلة عن كون هذا العلم مضافًا للفقه أصالةً، حتى أُدخِل في هذا العلم ما لا يُنتِج فروعًا فقهيةً، فلم يبقَ بعد ذلك أثرٌ لهذه الإضافة.
- توسيع هذه الإضافة حتى أُدخِل في هذا العلم كلُّ ما أنتج فرعًا فقهيًا.

فعن العامل الأول يقول:

> **(كلُّ مسألةٍ مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهيةٌ، أو آدابٌ شرعيةٌ، أو لا تكون عونًا في ذلك = فوضعها في أصول الفقه عاريةٌ. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحقِّقًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يُفِدْ ذلك فليس بأصلٍ له)**[2].

---

(١) إيضاح المحصول (٢٢٤).

(٢) الموافقات (١ : ٣٧).

ولو كان للمسألة معنًى من الفقه إلا أنه يقف دون أن يكون للخلاف فيه أثر فقهي[1] = فالحجاجُ له ليس من مهامِّ علم الأصول، وعن ذلك يقول:

(كلُّ مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقهٌ، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلافٌ في فرع من فروع الفقه = فوضعُ الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عاريةٌ أيضًا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، فإنَّ كلَّ فرقةٍ موافقةٌ للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناءً على أصلٍ محرَّرٍ في علم الكلام، وفي علم أصول الفقه له تقريرٌ أيضًا، وهو: هل الوجوبُ والتحريمُ أو غيرُهما راجعةٌ إلى صفات الأعيان، أو إلى خطاب الشارع؟)[2].

ثم يبيِّن العامل الثاني عَقِب الأول دفعًا لِمَا قد ينشأ عنه من توهُّم إرادة شمول علم الأصول لكلِّ ما أنتج فرعًا فقهيًّا، فيقول:

(ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرعٌ فقهيٌّ من جملة أصول الفقه، وإلا أدَّى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه؛ كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني، والبيان، والعدد، والمساحة، والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيقُ الفقه، وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك، فليس كلُّ ما يفتقر إليه الفقهُ يُعدُّ من أصوله[3]، وإنَّما اللازمُ أنَّ كلَّ أصل يُضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه = فليس بأصلٍ له)[4].

---

(١) فيكون الخلافُ حقيقيًا معنويًّا، لكن لا ثمرةَ له.

(٢) الموافقات (١: ٣٩-٤١).

(٣) وقال التقي السبكي: (لم يوضع أصول الفقه في الاصطلاح لكل ما يحتاج إليه الفقيه، بل لبعض ما يحتاج إليه) الإبهاج (٢: ٥٣).

(٤) الموافقات (١: ٣٧).

ثم يبين مُثُلًا لتلك المسائل المدرجة، فيقول:

(وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة: هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبِّدًا بشرعٍ أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يُعد منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه، كفصولٍ كثيرةٍ من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز، وعلى المشترك والمترادف، والمشتق، وشبه ذلك)[1].

وبعد هذا التقرير أعرض نُبَذًا من المسائلِ العواري في مدوَّنات الأصول، والعلومِ التي نازعتْه أرضَه، معزِّزًا ذلك بتقريرات العلماء الدالة على أجنبيَّة تلك العواري عن المداولة الأصولية:

أولًا: اللغويَّات:

من المعلوم أنَّ بين علوم اللغة وأصول الفقه رَحِمًا وصِلاتٍ وثيقةً، بل إنَّ علمَ أصول الفقه (في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية) كما يقول القرافي (٦٨٢هـ)[2].

وقال الشاطبي (٧٩٠هـ): (غالبُ ما صُنِّفَ في أصول الفقه من الفنون إنما هو المطالب العربية)[3].

وقال الزمخشري محاميًا عن النحو، رادًّا على من يُجحِفُ به ويتنقَّصُ من أهميته: (والذي يقضي منه العجب حال هؤلاء في قلة إنصافهم، وفرط جورهم واعتسافهم، ذلك

---

(١) الموافقات (١: ٣٨).

(٢) الفروق للقرافي (١: ٦٢).

(٣) الموافقات (٥: ٥٧).

أنَّهم لا يجدون علمًا من العلوم الإسلامية: فقهها، وكلامها، وعلمَيْ تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيِّن لا يُدفع، ومكشوف لا يَتَقنَّع، ويرون أنَّ **الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائله مبني علىٰ علم الإعراب**)[1].

ومع أنَّ (ما يتعلَّق بمأخذ الشريعة من اللغة محصورٌ مضبوط)[2] إلا أنَّ ضابطَ تأصُّلِ قضايا اللغة المدرجة لم يتحرَّرْ في كتابة كثير من الأصوليين، وذلك جرَّ كثيرًا من اللُّغَويَّات إلى نوال نصيبٍ وافرٍ من أحرف الأصول، ويمكن أن نجعل **الضابطَ الذي نحاكم به تلك اللُّغَوِيَّات المدرجة** والتي من خلاله تنالُ تأشيرةَ التأصُّلِ أو تُحرَمُها متمثِّلًا في ما كان منها **قانونًا استدلاليًّا** من عدمه، وأعني بكونها كذلك أن يكون لها أثرٌ في **وزن دلالات النصوص الشرعية وتراكيبها**، لا أن تكونَ قاصرةَ الطَّرفِ على بيان معاني المفردات اللُّغَوية الواردة في النصوص، ولا أن تكونَ مجرَّدَ بحثٍ لغويٍّ تنظيريٍّ لا أثَرَ له في بيان المفردات ولا التراكيب.

فمن الأول (= وهو ما كانت الدلالة فيه قاصرةَ الطَّرْف علىٰ بيان معاني المفردات اللُّغَوية الواردة في النصوص): **بحثُ معاني الحروف**[3]، فإنَّ غالبَ البحث فيها أجنبيٌّ عن مادَّةِ الأصول، إذ لم يتحقق فيها هذا الضابط المفيد للأهليَّة الأصولية، وقد تقدَّم قريبًا تمثيل الشاطبي (٧٩٠هـ) بها على ما لا ينبغي أن يُعَدَّ من أصول الفقه.

وقبله قال المازري (٥٣٦هـ):

> **(اعلم أن هذا الفصلَ** (= معاني الحروف) **تكلَّم عليه جمهورُ الأئمة المتكلمين على الأصول، وأثبتوه في تصانيفهم، وتَبِعَ فيه الآخرُ**

---

(١) المفصَّل في صنعة الإعراب (١٨).

(٢) البرهان للجويني (ف: ١٤٨٤).

(٣) **تنبيه**: قال الزركشي: (المراد بالحروف: التي يحتاج إليها الفقيه، وليس المراد هنا ما هو قسيم الاسم والفعل، بل أسماءٌ وظروفٌ وحروفٌ يكثر تداولها، فأُطلِقَ الحرف على ذلك، لأنها أجزاء الكلام، من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء .. هذا مصطلح الأصوليين والفقهاء) تشنيف المسامع (١: ٤٣٩).

الأولَ، مع كونه مجانبًا لحسن الترتيب والوضع المطلوبين في التأليف).

وقال:

(وأمَّا النظرُ في حكم حرفٍ أو لفظةٍ فإنما يحتاج إليها في الفقهيات في مسألة أو مسألتين، فلا معنى لإدخالهما هنا، لأنها لا تكون كالقانونِ الكليِّ الذي يُتصوَّرُ فيه حقيقته الأصلية، وأيضًا فإنه يلزمهم إذا التزموا هذا: استيعابُ كلِّ ما يتعلق بمسائل الفقه من علم اللسان، وهيهات أن يستوعبَ هذا إلا مَن استبحر في علم اللغة والنحو، وإيراد ما يفيد الاستبحار يقتضي تصنيف دواوين عظيمة. وهذا يشير إلى أن لا معنى لكلامهم على حرف الباء، هل هي للتبعيض؟ لأنَّ المتعلقَ بها من مسائل الخلاف مسألةٌ واحدةٌ، وهي النظر في قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» هل المراد بعض الرأس أو كل الرأس؟ وتعدَّوا هذه المرتبةَ حتى تكلموا على حروفٍ لا توجد في مسائل الفقه المتلقاة من قول صاحب الشرع. وهلَّا تكلموا على «الصعيد» في الفقه ما هو؟ لأنه من مسائل الخلاف المتعلقة بآية الطهارة كحرف «الباء»، وحرف «إلى» في قوله «إلى المرافق»؟ وهلَّا تكلموا على حقيقة «الغسل» في اللغة، لأنه من مسائل الخلاف المتعلقة بآية الطهارة أيضًا؟).

فمن هذا يُعلَم أن البحث في معاني الحروف لا يُنتِجُ قانونًا كليًّا يُسلَّطُ على جمهورِ من الجزئيَّات حتى يَحسُنَ إلحاقُه بهذا العلم، بل ربَّما كان المتعلقُ ببعض مباحث معاني الحروف مسألةً واحدةً بل ربما بحثوا ما ليس له أثرٌ في مسائل الفقه المتلقَّاة من الشارع، كما أشار المازري (٥٣٦هـ).

ثم إن المازري (٥٣٦هـ) حاول أن يجد مخرجًا يعتلُّ به لصنيعهم فقال:

(فإن قصدوا بذكر نُبَذٍ من هذه الألفاظ المفردة تنبيهَ الفقيه على أنه يحتاج من علم اللغة إلى غير ما ذكروه في تلك القوانين الكلية التي هي القول في الأوامر والعموم، فذلك مقصدٌ يليق)[1].

غير أن هذا ليس بظاهرٍ من صنيعهم، بل نجد الأصوليين يسعون في استيفاء معاني الحروف، ويجهد بعضهم في استدراك ما فات بعض، مما يدل على أن القصدَ أوسعُ من مجرد ذكرٍ لنُبَذٍ بغرض التنبيه، فهذا ابن الحاجب (٦٤٦هـ) اقتصر في «مختصره» على بيان معنى حرفٍ واحدٍ[2]، ثم أتى البيضاوي (٦٨٥هـ) فزاد عليه حتى بلغ بها ستةَ حروف[3]، ثم أتى التاج السبكي (٧٧١هـ) فبلغ بها سبعةً وعشرين حرفًا، وذكر الخلاف في جمهورها[4] حتى لَكأنَّما تقرأ ذلك في كتابٍ مرسومٍ لبحث مفصَّل مسائل معاني الحروف!

وكأن الإسنوي (٧٧٢هـ) لم يرتضِ هذا العدَّ والاستقصاءَ لمعاني الحروف، ولم يَرَها مسائلَ أصولية، وذلك أنه بعد فراغه من شرح «منهاج الوصول»، صنف كتابًا جمع فيه الزوائد عليه، واعتمد في جمع تلك الزوائد على ثلاثةِ كتب، وهي: «المحصول» للرازي (٦٠٦هـ)، و«الإحكام» للآمدي (٦٣١هـ)، و«المختصر» لابن الحاجب (٦٤٦هـ). وعن ذلك قال في مقدمة كتابه: (لما يسر الله تعالى الفراغ من شرح منهاج الإمام العلامة ناصر الدين البيضاوي رضي الله عنه شرعت في شفعه بجمع ما خلا عنه المنهاج المذكور من المسائل الأصولية المذكورة في الأصول الثلاثة المعتمدة)[5].
ثم سمَّى تلك الكتب الثلاثة.

---

(١) إيضاح المحصول (١٥٨-١٥٩).
(٢) انظر: مختصر المنتهى (١: ٢٦٢).
(٣) انظر: منهاج الوصول (١٥٩-١٦٠).
(٤) انظر: البدر الطالع للمحلي (١: ٢٧٤-٣٠٠).
(٥) زوائد الأصول (١٦٥).

ولما كانت الحروفُ المذكورةُ معانيها في «منهاج الوصول» ستةً فقط، كان من المتبادر إلى الذهن أن يأتي الإسنوي (٧٧٢هـ) بما زاد عليها مما جاء ذكره في تلك الأصول الثلاثة، ومنها ما في «الإحكام» حيث ذكر فيه الآمدي (٦٣١هـ) نحوًا من ثمانين حرفًا، لكن الإسنوي (٧٧٢هـ) تنكَّبها، وبيَّن ذلك تلميذه الأبناسي (٨٠٢هـ) في شرحه لـ «زوائد الأصول»، فقال في موضعٍ: (تنبيهٌ: إن قلتَ: أهمل الشيخ (= الإسنوي) مسائلَ من الأصول الثلاثة). ثم عَدَّها، وذكر منها: (السادسة: ذكر في «الإحكام» نحوًا من ثمانين حرفًا ذكر معانيها وأمثلتها في نحو ثلاث ورقات، لم يتعرض الشيخ لشيء منها). ثم إنه ذكر الجواب عن كلٍّ منها، وقال: (وأما السادسة **فمحلها الكتب النحوية**)[1].

فهنا ترى الأبناسي (٨٠٢هـ) يشير إلى أن الإسنوي (٧٧٢هـ) لم يترك التنصيص على الزوائد المتصلة بمعاني الحروف سهوًا، بل لأنها ليست من مسائل الأصول، فكان محلها الكتب النحوية، والإسنوي قد نص على أنه إنما ينص على زوائد المسائل الأصولية، كما في النص المنقول عنه قريبا، حيث قال فيه: (... شرعت في شفعه بجمع ما خلا عنه المنهاج المذكور **من المسائل الأصولية** ...). فمقصوده إذًا المسائل الأصولية دون غيرها، فما دام أعرض عن معاني الحروف، فليست من جملتها.

وعودًا على المازري (٥٣٦هـ)، فمع اعتراضه على هذا الإدخال لمعاني الحروف في مدوَّنة الأصول، إلَّا أنه تبع الأصوليين، وعن ذلك يقول: (ولعلَّ الآخِرَ منهم اتبع الأولَ استثقالًا لاطِّراح ما تحفَّلَ به أشياخُه، وهذا الدَّاعي له (= الجويني) إلى أن يسلكَ ما سلكوه، كما هو الداعي لنا نحن أيضًا إلى أن نفعلَ ما فعلوه)[2].

---

(١) الفوائد شرح الزوائد (٤٤٧-٤٥٠).

(٢) إيضاح المحصول (١٥٩).

وإنما ذكر المازري أن الداعيَ للجويني (٤٨٧هـ) للحديث عن معاني الحروف هو سلوكُ طريق مَن قبله، لأنَّ في كلامه إيحاءً بذلك، فإنه لما عقد في «البرهان»[١] فصلاً ضمَّنه البحثَ في معاني الحروف وبعضِ المسائل اللغوية عَنْونه بـ«فصلٌ في ألفاظٍ جرى رَسمُ الأصوليين بالخوض فيها، فلا وجهَ لإخلاء هذا المجموع منها»، وهذه العنونة توحي بكونها ليست من لبِّ الأصول، لكنْ ذكرها تقليدًا لغيره، ومما قاله في هذا الفصل: (... ثم تكلموا في أمورٍ هي محضُ العربيَّة، ولستُ أرى ذكرَها، ولكن أذكر منها ما تكلم فيه أهل النظر من الفقهاء والأصوليين)[٢]. ولمَّا فرغ من بيان معاني الحروف قال: (فهذه جُمَلٌ اعتاد الأصوليون الكلامَ عليها، فحرصنا على التنبيه على مقاصدَ قويمةٍ عند أهل العربيَّة، مع اعترافنا بأنَّ حقائقَها تُتَلقَّىٰ من عن النحو)[٣].

هذا، ويمكن أن يُحقَّقَ القولُ في معاني الحروف، ويُجعَلَ علىٰ ثلاثِ رُتَبٍ، فيُقَال:

- **الرتبة الأولى**: ما كان البحثُ فيه متَّجِهًا لمعاني الحروف من حيثُ ورودُها في لسان العرب، فالقول فيه ليس من شأن هذا العلم، فليس من مهامِّ الأصولي مثلًا تتبُّعُ معاني الواو الواردة في لسان العرب، لأنَّ نطاقَ عمله أضيقُ دائرةً.

- **الرتبة الثانية**: ما كان البحثُ فيه متَّجِهًا لمعاني الحروف من حيث ورودُها في لسان الشارع، فيُنظَر: فإن كان هذا الحرفُ كثيرَ الورود بمعنًى، حتى صار هذا المعنى أصلًا فيه = كان البحث فيه من مهام الأصولي، وإلا فلا، وذلك أن أصليَّة ذلك المعنى مع كثرة ورود الحرف الدال عليه يقوم مقام القاعدة والقانون الكلي.

---

(١) فائدة: قال التاج السبكي عن «البرهان» للجويني: (اعلم أن هذا الكتاب وضعه الإمام في أصول الفقه على أسلوبٍ غريبٍ لم يقتد فيه بأحد، وأنا أسميه لغز الأمة، لما فيه من مصاعب الأمور، وأنه لا يخلي مسألة عن إشكال، ولا يخرج إلا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبدُّ بها) طبقات الشافعية الكبرى (٥: ١٩٢).

(٢) (ف: ٨٩).

(٣) (ف: ١١٢).

ومن الإشارات الدالة على هذه الرتبة قول الطوفي لما أفاض في بيان معنى «أو»: (ولعل بعض من يقف على هذا الكلام يزعم أني أطنبتُ فيه، وخرجتُ عمَّا أنا بصدده من مسائل الأصول إلى مباحث اللغة، وإنما قصدت أن أقرر هذه القاعدة، **لأنها من الكليات**، وقد وقع فيها الخُلف والاضطراب، وإنما وضعنا هذا للمحققين العارفين للعلم والنظر فيه، ولا عبرة بأهل الضجر وضعف النظر)[١]. ومحل الشاهد من كلامه تسويغُه الإطالةَ في بحث هذا الحرف بأنه (قاعدةٌ من الكليات)[٢].

- **الرتبة الثالثة**: ما كان البحث فيه متَّجهًا لمعاني الحروف من حيث إثباتُها ما هو من محالِّ بحث الأصولي، فهذا أيضًا من جملة مهامِّ الأصولي، وذلك كبحث حرف «إنَّ» ودلالته على التعليل، فإنَّ من محالِّ بحث الأصولي ضبطَ الطرق الدالة على إثبات العلِّيَّة، وكبحث حرف «على» ودلالته على الوجوب، فإنَّ من محالِّ بحث الأصولي ضبطَ الألفاظ الدالة على الوجوب وتمييزَ مراتبها.

وقد سعى بعض الأصوليين في ضبط البحث في معاني الحروف وتمييز ما يُحتاج إليه منه في علم الأصول وما لا يحتاج، ومنهم المرداوي الحنبلي (٨٨٥هـ)، فقد ضمَّن مختصره «التحرير» الكثيرَ من معاني الحروف، وقال في شرحه «التحبير»:

(ذكرنا في المتن من الحروف -وإن كان فيها أسماء- سبعةَ عشرَ، وذكرنا معانيَها محرَّرَةً، ولله الحمد. والمصنفون في الأصول منهم المكثر منها، كالتاج السبكي في «جمع الجوامع»، فإنه ذكر فيه ستة وعشرين حرفًا، ومنهم المُقِلُّ كالرازي وابن الحاجب

(١) شرح مختصر الروضة (١: ٢٩٤).

(٢) أشير هنا إلى أن الطوفي لم يُضمِّن مختصره وشرحه له البحثَ في معاني الحروف، بل أهمله تبعًا للموفق ابن قدامة، وإنما بحث ذلك عرضًا حين بحثه لمسألة الواجب المخير، وعن ذلك قال: (فينبغي لنا تحقيق القول في معنى «أو» لغةً، ثم فيما ينبني عليه من الأحكام شرعًا، إذ كان الشيخ أبو محمد لم يعقد لحروف المعاني بابًا مفردًا على عادة أكثر الأصوليين، يذكر أحكام «أو» وغيرها من الحروف فيه، وتابعته على ذلك) شرح مختصر الروضة (١: ٢٨٤).

وجمع، ومنهم المتوسطُ كالبرماوي ونحن هنا. **والذي ينبغي ذكره في الأصول: ما لها تعلُّق بالفقه وتُذكَرُ فيه**، فمنها: حروف الشرط الستة، فإن لها تعلُّقًا فيه، وهي: «إن»، و «إذا»، و «متى»، و «من»، و «أي»، و «كلما». ومن المذكور في الأصول: «لو»، و «من»، و «إلى»، و «حتى»، و «بل»، و «لكن»، فإن لها أحكامًا كثيرة في الطلاق والأقارير والوقف وغيرها، وكذلك «الواو»، و «الفاء»، و «ثم»، و «الباء»، و «في»، وغيرها. ويأتي في المتن أدوات الاستثناء، وفي العام أسماء الشرط، والاستفهام، والموصول، و «كل»، و«جميع»، وغيرها، وفي المنطوق والمفهوم «إنما» بالكسر والفتح)[1].

ولعلَّ ما قدمتُه من ضبطٍ بحسب الرُّتَبِ الثلاثِ أعمُّ وأحكمُ.

ومن الثاني (= وهو ما كان البحث فيه لغويًّا تنظيريًّا لا أثر له في بيان المفردات ولا التراكيب): بحثُ مسألة **مبدأ اللغات**، ويأتي المازري (٥٣٦هـ) هنا أيضًا مبيِّنًا أنَّ النظرَ فيها (لا يُستعمل قانونًا كلِّيًّا في شيء من الاستدلالات)، ثم اعتذر عن إيراد الأصوليين لهذه المسألة، فقال: (العذرُ في إيراد الأصوليين له مع كونه لا ثمرة لهم في علمهم = **أنَّ أصولَ الفقه معظمَها يستند إلىٰ النظر في دلالة الصيغ** كالعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه، وإلى النظر في إشارات معانيها، وهو مبدأ القياس، والنَّظَّارُ في الفقه لا يكمُلُ نظرُه دون أن يكونَ عارفًا بجزءٍ من أجزاء اللغة، وهو قوانينُ كليَّةٌ، تُعقَد في أحكام بعض الألفاظ التي يكثر دورانها في الكتاب والسنة، فحسُنَ عندهم لمَّا كانت أصول الفقه متعلقة بالإحاطة بفنٍّ من اللغة أن يذكروا مبدأَ ذلك الفن، فيكون تكميلًا في العلم المنظور فيه)[2].

ويعتذر الطوفيُّ (٧١٦هـ) عن إيراد مسألة مبدأ اللغات بعذرٍ آخرَ، وهو أنها من الرياضات الأصولية التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، وإلَّا فإنها لا تُثمِر عملًا ولا اعتقادًا،

---

(١) (٢: ٦٩٠-٦٩١).

(٢) إيضاح المحصول (١٤٧).

وفي ذلك يقول بعد أن بَيَّنَ عُقمَ إنتاجها:

(فإن قلتَ: فإذا كان أمرها هكذا، فلِمَ أطنب الأصوليون فيها هذا الإطنابَ مع العلم بأن الكلام فيما لا ينفع عبثٌ؟ قلنا: لا شك أن كلَّ علم من العلوم ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لابد منهاً، وفيها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتُها الرياضةَ النظريةَ لا دفعَ الحاجة الضرورية، ونحن إنما نفينا فائدة هذه المسألة في العمل والاعتقاد، لا في العلم على جهة الارتياض. وهؤلاء الفقهاء يصورون من المسائل في الوصايا والجبر والمقابلة وغيرها صورًا يمتنعُ في العادة أو يندرُ وقوعُها، ويبحثون فيها البحث العريض الطويل، وما قَصْدُهم بذلك إلا الارتياض بها، ليسهل عليهم معرفة المسائل الضرورية، فهذه المسألة في أصول الفقه من رياضاته، ومسألة الأمر للوجوب أو الفور، والنهي يقتضي الفساد ونحوها = من ضرورياته)[1].

هذا، وقد أربى اهتمام الأصوليين بمسائل اللغة حتى قال تقيُّ الدين السبكيُّ (٧٥٦هـ):

(إنَّ الأصوليِّين دقَّقوا في فهم أشياء لم يصل إليها النُّحاةُ ولا اللغويون[2]، فإنَّ كلامَ العرب متسعٌ جدًّا، والنظرَ فيه متشعِّبٌ، فكتب اللغة تضبط الألفاظَ ومعانيَها الظاهرةَ دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراءٍ زائدٍ على استقراء اللغوي)[3].

---

(١) شرح مختصر الروضة (١: ٤٧٣-٤٧٤).

(٢) في مسألة الاستثناء المتعقِّبِ جملاً جعل أبو زيد الدبوسي الخلاف بين الأحناف وغيرهم ملتَفِتًا إلى أن الواو في الجمل هل هي للعطف أو النظم؟ قال الزركشي: (ولا يعرف النحويون هذه التفرقة) سلاسل الذهب (٢٦٠). وعلى ذِكر الاستثناء، فقد بحث الأصوليون مسألةَ تقديم الاستثناء على المستثنى منه، وعنها قال ابن الفركاح الشافعي: (هذه المسألة من فن النحو، ولا تكاد تتعلَّق بفن الأصول، وإنما الكلام في الاستثناء يجرُّ بضعه بعضًا) شرح الورقات (١٨٧).

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (٢: ١٥). وذكر الزركشي أن الأصوليين قد تعرَّضوا لدقائقَ (أخذوها من كلام العرب باستقراء خاص، وأدلة خاصَّة لا تقتضيها صناعة النحو) البحر المحيط (١: ١٤).

وقال ابن عاشور: (علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهمل التنبيه عليها علماء العربية، مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة)[1].

وعن الاشتقاق قال الطوفي: (والمتأخرون من علماء أصول الفقه قرروا في الاشتقاق قواعد نفيسة ينبغي أن يستفاد من كتبهم)[2].

وهذا التعاطي الأصوليُّ للمطالب العربية البالغُ قدرًا فات أهلَ العربية أنفسَهم لا يُعَدُّ بمجرده مطعنًا ما دام مفيدًا في إذكاء الوظيفة الأصولية، محتاجًا (إلى نظر الأصولي)، نائلًا صفة **القانونيَّة الاستدلاليَّة**، فـ (الأصوليُّ إنما احتاج إلى معرفة الأوضاع اللغوية ليفهمَ الأحكام الشرعيَّة)[3].

إضافةً إلى أنَّ للأصوليين بعضَ العذر في ذلك، لأنَّ مِن مسائل اللغة ما لم يتحرَّر في كتب العربية -على حدِّ زعم أهل الأصول- فكان من اللازم عليهم تحريرُها لئلا تتعطَّل أعمالهم، ويعبِّر الجويني (٤٧٨هـ) عن ذلك بقوله: (واعتنوا (= الأصوليون) في فنِّهم **بما أغفله أئمة العربيَّة**، واشتدَّ اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص، وقضايا الاستثناء)[4].

وهذا التوسُّع في الاستمدادِ الأصوليِّ من التَّركة اللغوية حرَّك من غَيرَةِ السكَّاكي (٦٢٦هـ)، فإنَّه لما ذكر جُمَلًا من فضل البلاغة (المعاني والبيان) بيَّن أن هذا العلم لم يتحرَّر، ولم تكتمل أركانه وحدوده، ولا تبيَّنت أصولُه وبراهينُه، فـ (مع ما لهذا العلم من الشرف الظاهر والفضل الباهر لا ترى علمًا لَقِيَ من الضَّيمِ ما لَقِي، ولا مُنِيَ من سَوْمِ

---

(١) التحرير والتنوير (١: ٢٦).

(٢) الشعار على مختار نقد الأشعار للطوفي (٢٧).

(٣) البحر المحيط (٢: ٥).

(٤) البرهان (ف: ٧٩).

الخسف بما مُنِي)، ثم أخذ يتحسَّس ما تفرَّق من مسائله في بعض العلوم، فقال: (انظر باب الاستدلال، فإنه جزءٌ منه، في أيدي من هو؟ **بل تصفح معظم أبواب أصول الفقه من أي علم هي؟ ومن يتولاها؟**)[١].

وهو بذلك يشير إلى أنَّ كثيرًا مما دُوِّنَ في أصول الفقه إنما هي مباحثُ بلاغيَّةٌ في أصلها، لكنَّ تأخُرَ تقديم علم البلاغة على هيئةِ علمٍ صناعيٍّ مكتملِ الحدود جرَّأ أهل العلوم الأخرى على سلب مباحثه[٢].

❊ ❊ ❊

ثانيًا: الخلافيَّاتُ الفروعيَّة:

ممَّا خالط هذا العلم: خلافيَّاتُ الفروع، ويُنبَّه هنا إلى الفرق بين (الخلافيات الفقهية) و (الأمثلة الفقهية)، فإنَّ الثانية ربَّما كانت طريقةً محبَّبةً في التصنيف الأصولي، لكن على ألا تصل إلى حدِّ الإملال والتطويل في الخلافيَّات، وإنما كانت محبَّبةً للارتياض بها في المزاولة الأصولية النظرية، ولما ذكر الجوينيُّ (٤٧٨هـ) أن الأصوليَّ يكتفي من الفقه بأمثلةٍ يتمثَّل بها في كل باب من أصول الفقه[٣] علَّق الأبياري (٦١٨هـ) بقوله: (أمَّا الأمثلة فغيرُ محتاجٍ إليها، وإن كان ذكرُها معينًا على السلوك)[٤].

ودَعمُ كتب الأصول بالأمثلة الفقهية ظاهرٌ جدًّا في الكتب الأصولية الحنفية، وعن ذلك قال ابن خَلْدُون (٨٠٨هـ): (... ثم كَتَبَ فقهاء الحنفية، وحقَّقوا تلك القواعد، وأوسعوا القول فيها، وكَتَبَ المتكلِّمون أيضًا كذلك، إلا أنَّ كتابةَ الفقهاء (= الحنفية) فيها

---

(١) مفتاح العلوم (٥٣١).

(٢) انظر عن العلاقة بين أصول الفقه ومسائل اللغة وعلومها، وبعض أسباب الممازجة بينهما: كتاب (استدلال الأصوليين باللغة العربية «دراسة تأصيلية تطبيقية»: ٢٧-٤٤) لماجد الجوير.

(٣) البرهان (ف: ٤).

(٤) التحقيق والبيان في شرح البرهان (١: ٢٦١-٢٦٢).

أَمَسُّ بالفقه، وأليقُ بالفروع، لكثرة الأمثلة والشواهد، وبناء المسائل فيها على النُكَت الفقهية)[1].

ولستُ أريد هنا الإشارةَ إلى كون فروعِ الفقه من العواري في كتب الأصول، بل النقدُ منصبٌّ على السَّرَف في ذكر الخلافيَّات الفقهية، وقد ذكر الجوينيُّ (٤٧٨هـ) في كتاب التأويلات من «برهانه» جملةً من الخلافيَّات بينهم وبين الحنفية، ثم أتى أبو المظفر السمعانيُّ (٤٨٩هـ) وأسكنَها «قواطعَه»، ثم ختمها بقوله: (واعلم أنه لم يكن من غرضنا ذكرُ هذه التأويلات، لأنَّ هذا الكتابَ مشتملٌ على ذكر أصول الفقه، **وليس هذا من أصول الفقه في شيء**، إنما هذا كلامٌ يُورَدُ في الخلافيَّات وفي التعاليق، غير أنَّا ذكرنا طرفًا من ذلك، ولا يعدمُ الناظرُ فيه نوعَ فائدة)[2].

كما ذكر السبكي (٧٧١هـ) في مختصره «جمع الجوامع» تسعةَ أمثلةٍ على التأويلات البعيدة على سَنَن مَن قبله، فعلق الزركشي (٧٩٤هـ) بقوله: (قد جرت عادة الأصوليين بذكر ضروبٍ من التأويلات هنا، ليتميز الصحيح عن الفاسد، ليقاسَ عليها غيرُها، والقصد بها التمرينُ والتدريبُ للرياضة، نحو مسائل العويص في الفرائض)[3].

❊ ❊ ❊

ثالثًا: القضايا المنطقيَّة:

ممَّا مازج هذا العلم ولابس مسائلَه وأثَّر في منهج النظر فيه: القضايا المنطقية، والغزاليُّ (٥٠٥هـ) هو (المازج الحقيقي للمنطق الأرسطاليسي بعلوم المسلمين)[4]،

---

(١) المقدمة (٣: ١٨).

(٢) القواطع (٢: ٦٤١).

(٣) تشنيف المسامع (٢: ٢٥٥).

(٤) مناهج البحث عند مفكري الإسلام لعلي النشَّار (٦٦) وانظر: الحد الأرسطي «أصوله الفلسفية وآثاره العلمية» لسلطان العميري (٤٤٠-٤٤٤)

(ولم يُعلَم أحدٌ قبلَه ألحق المنطق بأصول الفقه)[1]، وذلك لمَّا أدرج قضايا علم المنطق في صدر مصنفه الأصولي «المستصفى».

ولم يحظَ هذا الصنيع منه بقبولٍ في الأوساط العلمية بادئ الأمر، إلا أنَّ للغزالي سلطةً علميَّةً جعلت التصديرَ بعلم المنطق وقضاياه تقليدًا تصنيفيًّا لعلم أصول الفقه.

وأوَّلية الغزالي هنا من جهة إخلاصِه الكلامَ عن المنطق في صدر كتابه، وإلا فإن المقررات المنطقية لَابَسَت هذا العلم قبله، كما هو لائحٌ حين مطالعة الكتب السابقة له، ومنها كتاب شيخه الجويني (٤٧٨هـ)[2]، (إلا أن هذا الوجود كان مقيَّدًا بوصفين: الأول: جزئيًّا، منتخبًا. الثاني: مختلطًا بمادة كلامية)[3].

وقد نصَّ الغزاليُّ (٥٠٥هـ) نفسُه على أن هذه المقدمة المنطقية (ليست من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به) وأن (مَن شاء ألَّا يكتبَ هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول)[4].

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (١: ١٠١). وانظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية (١٤، ٣٣٧).

(٢) ولذلك قال علي النشَّار: (قد نجد عند الجويني أولَ محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه)، ثم قرَّر أن الغزالي هو (المازج الحقيقي للمنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين) مناهج البحث عند مفكري الإسلام (٦٦).

(٣) علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق لوائل الحارثي (٣٥٩). وقال د. فريد الأنصاري عن تأثر علم الأصول بالمنطق: (بدا فيه هذا الأثر قويًّا مع إمام الحرمين المتوفى سنة ٤٧٨هـ حيث كان كتابه «البرهان» متأثرًا بمناهج المناطقة وطرائقهم في الاستدلال والحجاج ... وفي «البرهان» نقلٌ صريحٌ عن الأوائل، بمعنى فلاسفة اليونان كما جرى به الاصطلاح عند الفلاسفة والمتكلمين ... وأما في الاستدلال فقد بنى في ذلك على مناهج المنطق أيضًا ... ونحو هذا عنده كثير مما يدل على أن المنطق دخل إلى علم الأصول قبل الغزالي، بل لا نرى هذا إلا متأثرًا في كتاب «المستصفى» ومقدمته على الخصوص بشيخه الجويني في «البرهان») (١٥١-١٥٢).

(٤) المستصفى (١: ٤٥).

هذا، ولم يكن هذا الصنيع محلَّ وفاقٍ، بل كان معتركًا نقديًّا، ومن أولئك النقّاد: ابنُ الصلاح (٦٤٣هـ)، فقد قال:

(كيف غفل الغزاليُّ عن حالِ شيخه إمام الحرمين ومَن قبله مِن كلِّ إمام هو له مقدِّم، ولمحلِّه في تحقيق الحقائق رافعٌ له ومعظِّم، ثم لم يرفَعْ أحدٌ منهم بالمنطق رأسًا، ولا بنى عليه في شيءٍ من تصرفاته أُسًّا، ولقد أتى بخلطِه المنطقَ بأصول الفقه بدعةً عظُم شُؤمُها على المتفقِّهة، حتى كثر فيهم بعد ذلك المتفلسفة)[1].

وليس الغرضُ هنا تحقيقَ القول في علم المنطق ومدى الإفادة منه، بل النظر في دائرةٍ أخصَّ من ذلك، وهي النظر إليه من جهة كونه علمًا دخيلًا على المدونة الأصولية، وذلك أسهم في ارتباك جملةٍ من مقرَّراته[2]، فكان إدخال هذا العلم (في العلوم الصحيحة يُطوِّلُ العبارةَ، ويُبعِّدُ الإشارةَ، ويجعلُ القريبَ من العلم بعيدًا، واليسيرَ منه عسيرًا، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك لم يُفِدْ إلا كثرة الكلام والتشقيق مع قلة العلم والتحقيق)[3].

وقد علَّق ابن رشد على صنيع الغزالي بإدخاله المنطق في أصول الفقه بقوله: (وأبو حامد قدم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمورٍ ما منطقية، كنظرهم في حد العلم وغير ذلك، ونحن **فلنترك كل شيء إلىٰ موضعه**، فإنَّ مَن رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يكنه أن يتعلم ولا واحدًا منها)[4].

---

(١) طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح (١: ٢٥٤).

(٢) قرَّر أحد الباحثين في سياق حديثه عن الآثار السلبية لعلم المنطق في علم الأصول أنَّ (علاقةَ أصول الفقه بالمنطق علاقةُ فرعٍ بأصلٍ، وبناء بأساس)! وهذا استغراقٌ منه في لحظة البحث الحانق على هذا التأثير .. نعم، حُقَّ له الحنق، ولكن دون هذا الاستغراق.

(٣) الانتصار لأهل الأثر لابن تيمية (٢٨٦).

(٤) الضروري (٣٨).

ولمَّا ضمَّن ابن الحاجب (٦٤٦هـ) «مختصره الأصولي» مقدمةً منطقيَّةً قال القطب الشيرازي (٧١٠هـ) أولَ شرحه لتلك المقدمة: (من ههنا شرع فيما لا يعنيه، وهو فن المنطق، **فلذلك فاته ما يعنيه**، وذلك لأنه فنٌّ مستقل برأسه، ومن القبيح على ما بُيِّنَ في هذا الفن خلط مسائل العلوم بعضها ببعض، فضلًا عن الفنون بالفنون)[1].

هذه إلماحةٌ عابرةٌ، وبحث ذلك تفصيلًا تناولته دراساتُ عدَّةٌ، والذي ينبغي حين بحث ذلك عدمُ الوقوف على رسوم الحضور المنطقي في المادة الأصولية، بل النظر في آثاره المنهجية على مستوى التصورات والمسائل والدلائل[2].

❊ ❊ ❊

رابعًا: المناهج الكلاميَّة:

تمثِّلُ المناهجُ الكلاميَّةُ الوعاءَ الحاويَ لِمَا تسلل من مسائل علم المنطق، حتى إنَّ جمعًا من الأصوليين يدرجون المسائل المنطقية تحت لافتة العناوين الكلاميَّة.

وقد جَنَحَ بعضُ الباحثين إلى تحديد أوَّليَّة المزج الكلامي بأصول الفقه بدءًا من مقالات القاضيين الباقلاني الأشعري (٤٠٣هـ) وعبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)، غير أن هذه الأولية إنما تصدُقُ إذا كان الحكمُ متعلقًا بما وصلنا من مصادر، وأمَّا الأولية الحقيقية فلا بُدَّ وأن تكون قبل ذلك، ويؤرِّخُها بعضُهم بالقرن الرابع الذي شَهِدَ دخول علم المنطق إلى مجال التداول الإسلامي، فكتبُ القاضِيَيْن إذًا لا تعدو أن تكون ممثلةً لذلك التحول في طبيعة النظر الأصولي، وليست هي مبتدأه، **وهذا بحاجةٍ إلىٰ تتبُّع تاريخيٍّ وتحليلٍ علميٍّ لما تناثر في كتب الأصوليين من نصوصٍ منقولةٍ عن طبقة ما قبلَ القاضِيَيْن.**

وإذا نظرنا فيما وضعه القاضيان ومَن بعدَهما أمكننا الحديث عن طبيعة الملابسة

---

(١) (١: ٦٤).

(٢) من الدراسات الفريدة في ذلك: كتاب (علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق «مقاربةٌ في جدلية التاريخ والتأثير») لوائل الحارثي.

الكلامية لعلم الأصول -وما استتبعه ذلك من دخول المادة المنطقية- في تقرير المسائل الأصولية، وأدركنا كيف أثَّر هذا الدخول في كثيرٍ من الأبواب والمسائل الأصولية، حتى أضحى علم أصول الفقه في جمهرةٍ عريضةٍ من قضاياه خاضعًا لمجهر القانون الكلامي، بعد أن كان يُبحَث بمنأًى عنه، ومن آيِ ذلك أنك ترى أصولَ هذا العلم ومسائلَه ودلائلَه تتفاوت تفاوتًا بيِّنًا بحسب الاتجاه العقدي للمصنف في الأصول، وهذا ما يدل على تجذُّر التأثير الكلامي، بخلاف المصنفات الفقهية التي سَلِمَت من تفاوت الخلفيات العقدية للمصنفين فيها، فكانت مسائلُها ودلائلُها تختلف حسبًا لأصول وقواعد أئمتها.

ولم يزل الأصوليون من المتكلمين بعد القاضيَيْن يُمِدُّون مصنفاتِهم بمقرراتٍ كلاميَّةٍ حتى تعاظمت مادَّتها وامتزجت بها امتزاجًا يعسُر معه فصلُها، **وذلك على مستوياتٍ عدَّةٍ:**

- **مستوى الأصول والمناهج الكلية الحاكمة على جملةٍ واسعةٍ من المسائل الأصولية:**

فمن ذلك القول في العقل ومدى اعتباره وما أفرزه ذلك من آثارٍ عريضةٍ في طبيعة التعامل مع الأدلة النقلية، ومنه ما يتعلق بقسمة الأدلة والدلالات حسب مقامها من القطع والظن وما استتبعه ذلك من النظر في الاحتجاج ومحالِّه، ومما تفرع عن ذلك وكان له أثرٌ واسعٌ الطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين وفي إفادة الأخبار للعلم[1]، ومن ذلك ما يتعلق بالتجريد العقلي وأثره الواسع في بناء القواعد الأصولية، وسيأتي الحديث عن هذا الأخير قريبًا.

- **مستوى المسائل الكلامية الكبرى والتي يتفرع عنها كثيرٌ من الفروع:**

من ذلك: مسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة التعليل في أفعال الله تعالى، ومسألة تصويب المجتهدين، وغيرها.

(١) وقد قرَّر ابنُ تيمية أن الطعن فيهما مقدمةٌ للزندقة. قال رحمه الله: (... فتجد أبا عبد الله الرازي يطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار للعلم، وهذان هما مقدمتا الزندقة) الانتصار لأهل الأثر (١٥٣).

• **مستوى المسائل الكلامية الجزئية:**

ولهذه المسائل تأثيرٌ ولا بُدَّ، ولكنه دون ما قبلها بكثير، فالخطب فيها من هذه الجهة هيِّن، فمن ذلك: مسألة أول واجب على المكلف، ومسألة تعلق الحكم القديم بالحادث، ومسألة استلزام الأمر للإرادة، ومسألة التكليف بالمحال، وغيرها.

وغالب المسائل من المستويين الثاني والثالث **هي حصيلة مناكداتٍ أشعريَّةٍ/ معتزليَّةٍ**، حيث تُقرِّرُ كلُّ طائفة في كتبها الأصولية نقيضَ ما قررته الطائفة الأخرى.

ومن هنا يُعلَمُ أن التأثير الكلامي لم يقفْ عند حدود الفروع والمسائل، بل هو يَمَسُّ المناهج والأصول العامة، ولعدم إدراك طبيعة هذا التأثير ومساسه بالأصول والمناهج سارعَ بعضُهم إلى الحديث عن ضرورة تخليص الكتب الأصولية من المسائل الكلامية، والحالُ أن التأثير الكلامي ليس يقتصر على النظر في آحاد المسائل حتى يكون في تنحيتها ترشيدًا لهذا العلم، فهذه المعالجة في حقيقة الأمر ترسِّخُ البعد الكلامي في الكتب الأصولية وتُسرِّبُه لطالبي هذا العلم من حيث لا تشعر حين أغفلت حقيقة التأثير الكلامي واقتصرت منه على رسومه الظاهرة.

ونحنُ لسنا بحاجةٍ إلىٰ مثل عملية التنقية ذلك، بل نحن أحوج ما نكون إلىٰ ترشيد قراءتنا للكتب الأصولية علىٰ هيئتها الحالية، فلا يمكننا الانفصال عنها البتة، ولن يبلغ المرء أن يكون أصوليًّا حتىٰ يتحذَّق بتلك الكتب والعلوم المتصلة بها، لأنها وإن زوحِمَت بغير مادَّة الأصول، إلا أنها مَكنَزٌ للتحقيق الأصولي المتراكم عبر القرون .. فالغرضُ إذًا ترشيد مقدمات الناظر في علم الأصول لا تنقية الكتب الأصولية.

وعودًا إلى الحديث إلى التأثير الكلامي في المادة الأصولية فقد بلغ من تجذُّرِه أنْ قيل بأن علمَ أصول الفقه (علمٌ مشترَكٌ بين الفقهاء والمتكلمين)[1]، وكان حقُّه أن يكون

---

(١) الاستقامة لابن تيمية (١: ٥٠).

خالصًا لجماعة الفقهاء دون المتكلِّمين (الذين هم أجانبُ عن الفقه ومعانيه)[1]، وذلك ليتخلَّص من الإمدادت الكلامية التي شعَّبت جمعيَّة مسائله، وألقت برواسبَ ظلَّت مصدرًا للتشويش، وكانت مطيَّة لولوج القضايا المنطقية والفلسفية إليه، (حتى أنَّ مَن له مادَّةٌ فلسفيةٌ من متكلِّمة المسلمين كابن الخطيب وغيره يتكلمون في **أصول الفقه الذي هو علمٌ إسلاميٌّ محض**، فيبنونه على تلك الأصول الفلسفية)[2].

ولم يقتصر الأمر على إقحام المسائل الكلامية، بل تعدَّى الأمر إلى أن صارت أرضُ الأصول محلَّ مدافعةٍ ومناقضةٍ بين مختلِفي الأصولِ العقدية من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وسبقت الإشارةُ إلى أن كثيرا من من تل المسائل إنما تسلَّلت إلى علم الأصول نتيجةً لتلك المناقضات.

ومن دلائل استحالة أرض الأصول محلًّا للمدافعات لكلامية، ما نراه في مقدمة «ميزان الأصول» لأبي العلاء السمرقندي الحنفي الماتريديي (٥٣٩هـ)، وذلك أنَّه لمَّا كان الماتريدية هم الأقلَّ حضورًا في تلك المدافعات الكلاميَّة ثارتْ حميَّة أبي العلاء، وأراد أن يخلِّص أهل مذهبه مما قد يعرض لهم مما قرره المعتزلة المخالفون لهم في الأصول، وأهل الحديث المخالفون لهم في الفروع[3]، لأن (الاعتماد على تصانيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع، والتحامي عن الأمرين واجبٌ في العقل والشرع)[4]، فقررَّ أن (من الضرورة أن يقعَ التصنيفُ في هذا الباب على اعتقاد مصنِّف الكتاب)[5]. وقال: (لمَّا صمَّمتُ على هذا العزم، رأيت من الشفقة على هذه الطبقة أن أكتبَ جُمَلًا من الفصول في هذا النوع من الأصول، وأذكرَ في كل فصلٍ منها مذاهبَ

(١) القواطع في أصول الفقه لأبي المظفَّر السمعاني (١: ٨٩).
(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢: ٨٦).
(٣) على حد قول السمرقندي، وإلا فإنَّ الخلافَ بين الماتريدية وأهل الحديث ليس قاصرًا على الفروع، بل قد بلغ محزَّ العقد.
(٤) ميزان الأصول (٢).
(٥) ميزان الأصول (٢).

أهل السنة والجماعة[1]، وعقائد أهل البدع والضلالة، ليكونوا على بصيرة من المذهب الصحيح، فلا يقعوا في شيء من المعتقد القبيح)[2].

وقد لحظ الزركشي (٧٩٤هـ) هذا الأمر، فقال في مقدمة «البحر المحيط» بعد أن أشار لمبتدأ التصنيف في الأصول:

(ثم جاءتْ أخرى من المتأخرين، فحجَّروا ما كان واسعًا، وأبعدوا ما كان شاسعًا، واقتصروا على بعض رؤوس المسائل، وكثَّروا من الشُبَه والدلائل، واقتصروا على نقل مذاهب المخالفين من الفرق، وتركوا أقوال من لهذا الفنِّ أصَّل، وإلى حقيقته وصَّل، فكاد يعود أمرُه إلى الأوَّل، وتذهب عنه بهجة المعوَّل، فيقولون: خلافًا لأبي هاشم. أو: وفاقًا للجبَّائي. وتكون للشافعي منصوصة، وبين أصحابه بالاعتناء مخصوصة، وفاتهم من كلام السابقين عباراتٌ رائقةٌ، وتقريراتٌ فائقةٌ، ونقولٌ غريبةٌ، ومباحثُ عجيبةٌ)[3].

وقد شرح أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) كتابَ «العُمَد»[4] للقاضي عبد الجبار (٤١٥هـ)، وجرَّه سيرُه مع القاضي إلى (شرح أبوابٍ لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام)، فصنَّف بعد ذلك «المعتمد»، وقال في خطبته مبيِّنًا ذلك:

(أحببتُ أن أؤلفَ كتابًا مرتبةً أبوابُه غيرَ مكررة، وأعدِلَ فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، إذ كان ذلك من علم آخرَ لا يجوز خلطُه بهذا العلم، وإنْ يَعلَقْ به من وجهٍ بعيد، فإنه إذا لم يجُزْ أن يُذكرَ في كتب الفقه: التوحيدُ، والعدلُ، وأصولُ الفقه، مع كون الفقه مبنيًّا على ذلك مع شدة اتصاله به = فبأَنْ لا يجوزَ ذكرُ هذه

---

(١) يعني ما كان عليه الماتريدية.

(٢) ميزان الأصول (٤).

(٣) البحر المحيط (١ : ٦).

(٤) المُثبَت في خطبة أبي الحسين البصري للمعتمد أنه (العهد) بالهاء، فليُنظَر.

الأبواب في أصول الفقه على بُعدِ تعلقها بها ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب = أولى ... فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه)[1].

فهنا يشير أبو الحسين إلى أن هذه المسائلَ الدخيلةَ إضافةً إلى كونها ليست عِمادًا لأصول الفقه، فهي كذلك لا تُعِينُ على فهم أغراضه، فلا يحسن إذًا أن تنال حظًّا من أوراق هذا العلم.

ويَنقِمُ الغزاليُّ (٥٠٥هـ) على هذا الزجِّ بالمسائل الكلامية في المدونة الأصولية، ويرى أنَّ (ذلك مجاوزةٌ لحدِّ هذا العلم، وخلطٌ له بالكلام) ويفسِّر هذا الوَلَعَ المزجيَّ لدى المتكلمين حين صنفوا في أصول الفقه بأنه راجعٌ (لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم **حبُّ صناعتهم** على خلطه بهذه الصنعة)[2].

هذا، وبعد هذا التشبُّع الأصولي بالقضايا الكلامية صار علمُ أصول الفقه هو (الباب الذي فتح لعلم الكلام المجالَ على مصراعيه للتأثير في علوم السنة)[3]. فلم يقتصر الأمر على التأثُّر به، بل صار أداةً في يد المتكلِّم للتأثير في كتب مصطلح الحديث!

وقد كان لهذه الملابسة أثرٌ في عقم بعض المسائل المدونة في الكتب الأصولية، ويشير ابنُ تيميَّة (٧٢٨هـ) إلى أنَّ ذلك راجعٌ إلى تجريد الكلام في أصولٍ مقدرة، والبحثِ

---

(١) المعتمد في أصول الفقه (١ : ٧).

(٢) المستصفى (١: ٤٢).

فائدة: هذا التفسيرُ (حب الصناعة وأثره في المزج المعرفي) وظَّفه الآمديُّ حين تحدث عن الاستثناء بـ (إلَّا)، فقال: (ولها أحكامٌ مختلفةٌ في الإعراب، مستقصاة في كتب أهل الأدب، لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما قد فعله من غلب عليه حبُّ العربية) الإحكام (٢: ٣٥٢). كما قال التاج السبكي (٧٧١هـ) عن إدخالِ الماوردي في «الحاوي» بعضَ الأبيات الغزلية حين بحثه لمسألةٍ من الفقه: (وقد أورثه حبُّ الأدب إدخالَ هذه الأبيات الغزلية في الفقه) طبقات الشافعية الكبرى (٥: ٢٧٦). وهذا وإن كان في الفقه، إلَّا أنه يدلُّك على ما لغلبةِ الطبع وحُبِّ الشيء من أثرٍ في هذا الباب.

(٣) المنهج المقترح لحاتم العوني (٨٥).

في أجناس الأدلة دون إدراكٍ لأعيانها، وهذا شأن المتكلِّمين، والحالُ أنه لا يكفي في كون المرء مجتهدًا -وكلُّ مجتهدٍ في الإسلام فهو أصوليٌّ على حدِّ تعبير ابن تيمية- (أن يعرفَ جنسَ الأدلة، بل لا بُدَّ أن يعرفَ أعيانَ الأدلة، ومَن عرف أعيانَها، وميَّز بين أعيان الأدلة الشرعية وبين غيرها = كان بجنسها أعرفَ. وأيضًا فالأصوليون يذكرون في مسائل أصول الفقه مذاهبَ المجتهدين كمالكٍ والشافعيِّ والأوزاعيِّ وأبي حنيفة وأحمدَ بن حنبل وداودَ، ومذهبَ أتباعهم، بل هؤلاء ونحوهم هم أحقُّ الناس بمعرفة أصول الفقه، إذ كانوا يعرفونها بأعيانها ويستعملون الأصول في الاستدلال على الأحكام، بخلاف الذين يجرِّدون الكلامَ في أصولٍ مقدَّرةٍ، بعضُها وُجِدَ، وبعضُها لا يوجد من غير معرفة أعيانها، فإنَّ هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًّا فهو قليلُ المنفعة أو عديمُها، إذ كان تكلُّمًا في أدلةٍ مقدرةٍ في الأذهان لا تحقُّقَ لها في الأعيان)[1].

ولما بيَّن أن المتكلمين لم يكونوا من أئمة الفقه العارفين بتفصيل أدلة الشرع قال:

> **(وهؤلاء وأمثالُهم لا يتكلمون في الأدلة الشرعية الواقعة، وهي الأدلة التي جعلها الله ورسوله أدلةً على الأحكام الشرعية، بل يتكلمون في أمورٍ يقدرونها في أذهانهم أنها إذا وقعت هل يستدل بها أم لا يستدل؟ والكلام في ذلك لا فائدةَ فيه، ولهذا لا يمكنهم أن ينتفعوا بما يقدرونه من أصول الفقه في الاستدلال بالأدلة المفصَّلة على الأحكام، فإنهم لم يعرفوا نفس أدلة الشرع الواقعة، بل قدروا أشياء قد لا تقع، وأشياءَ ظنُّوا أنها من جنس كلام الشارع)[2].**

ثم اتسع خَطْوُ الإدخال العقدي حتى شمل إيراد مذاهب الكفرة في مواضعَ من كتب الأصول، وعدَّ المرداويُّ (٨٨٥هـ) ذلك مبالغةً من الأصوليين، وذلك أنه لمَّا صنَّفَ مختصره الأصولي «تحرير المنقول» اعتمد فيه إيرادَ مذاهب الأئمة الأربعة وأتباعهم،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠: ٤٠٢).

(٢) الفتاوى الكبرى (٥: ١٣٨).

وبيَّن في شرحه «التحبير» أن (هذا هو معظم المقصود من هذا التصنيف)، واحترز بذلك عن مذاهبِ غيرهم من الأئمة المعتمد عليهم ممن لم تَضبَط مذاهبهم الضبطَ الكاملَ، وإن كان قد يذكرهم في مواضعَ، (فإنهم أهلٌ لذلك)[1]، ثم عَرَض لقضية إيراد مذاهب المبتدعة قائلًا: (وأمَّا غيرهم من أرباب البدع، كالجهمية والرافضة والخوارج والمعتزلة وغيرهم، فلا اعتبارَ بقولهم المخالفِ لأقوال الأئمة وأتباعهم، ولا اعتماد عليها، لكن إنْ ذكرتُها **فعلىٰ سبيل الإعلام والتبعيَّة**، وقد يذكرها العلماء ليردوا على قائلها ويُنَفِّروا عنه، ويعلموا ما فيه من الدسائس، **وقد ذكر الأصوليون ذلك حتىٰ بالغوا**، فذكروا مذاهب اليهود والنصارى والسوفسطائية والسُّمَنيَّة -فرقةٌ من عبدة الأصنام- والبراهمة -وهم الذين لا يُجوِّزون على الله بعثَ الرسل- والملاحدة وغيرهم. وكان شيخ الإسلام سراج الدين البلقيني **يَعيبُ علىٰ من يذكر ذلك في أصول الفقه**، ويقول: «إنما محل ذلك أصول الدين». وهو كما قال)[2].

ومن أمثلة ذلك ذِكرُ الأصوليين لخلاف اليهود في مسألة جواز النسخ، وعن ذلك قال الشوكاني حين تعرض لهذه المسألة: (وأمَّا الجوازُ فلم يُحْكَ الخلافُ فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجةٌ، ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام حتى يُذكرَ خلافُهم في هذه المسألة، **ولكن هذه من غرائب أهل الأصول**)[3].

* * *

---

(١) (١: ١٢٨).

(٢) (١: ١٢٨-١٢٩).

هذا، وينظر في البحث عن العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام: كتاب (علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام) لمحمد الجيلاني الشتيوي، و(المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين) لمحمد العروسي عبد القادر.

(٣) إرشاد الفحول (٢: ٧٨٨).

خامسًا: المباحثُ الجدليَّة:

ممَّا اختلط بهذا العلم: المباحثُ الجدليَّةُ، فتجد الأصولي يُفِيضُ في تشقيق مسائل الأصول بما يضبط مسار المناظرات، وليس هذا من حظِّه، إذ إنَّ علم الجدل ليس محقِّقًا للوظيفة الأصولية، بل هو يمثِّل الواجهةَ الحجاجيَّةَ لعلم أصول الفقه، (**فالجدلُ إذًا أصولُ فقهٍ خاصٌّ**)[1]، وهو أداةٌ في يد المناظِر لا النَّاظِر، فلا بُدَّ من الفكِّ بينهما حين البحث في مسائل علم أصول الفقه، فإنَّ (مقصود الجدل زائدٌ على الفنَّين -أعني الفقهَ وأصولَه- وفائدته إذًا: **التَّحذُّقُ في استعمال الأدلة**، في إيرادها على رَسم النظر، فكأنَّ الأصولَ هي الأدلةُ، والفقهَ هو الأحكامُ، والجدلَ رابطةُ الأدلة بالمدلول، كالمتوسِّطِ بينهما، والمؤلِّفِ لأحدهما إلى الآخر)[2].

ولتخليص علم الأصول من رسوم الجدل وقضاياه سعى بعض الأصوليين في تمييز المباحث الأصولية عن الجدلية حين بحثهم لبعض المجالات المحرِّضة على المزج، ومن ذلك أن الغزالي (٥٠٥هـ) لما فرغ من بحثِ ما تفسُدُ به العلَّة قال:

> **(هذه هي المفسدات، ووراء هذا اعتراضاتٌ، مثل: «المنع» و«فساد الوضع» و«عدم التأثير» و«الكسر» و«الفرق» و«القول بالموجب» و«التعدية» و«التركيب». وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه، وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فإنْ لم يتعلَّقْ بها فائدةٌ دينيَّةٌ فينبغي أن نشحَّ على الأوقات أن نضيعها بها وبتفصيلها، وإنْ تـَعلَّقَ بها فائدةٌ من ضمِّ نشرِ الكلام، وردِّ كلام المتناظرين إلى مجرى الخصام، كيلا يذهب كلُّ واحدٍ عرضًا وطولًا**

---

(١) عَلَم الجذل في عِلم الجدل للطوفي (٤).

(٢) المنتخل في الجدل (٣١٠).

في كلامه، منحرفًا عن مقصد نظره، فهي ليست فائدةً من جنس أصول الفقه، بل هي من علم الجدل، فينبغي أن تُفرَدَ بالنظر، ولا تُمزجَ بالأصول التي يُقصَد بها تذليل طرق الاجتهاد للمجتهدين)[1].

وتبعه التاجُ السبكيُّ (٧٧١هـ) -معنًى ومبنًى- في شرحه الفائق «الإبهاج»، وذلك أن البيضاوي (٦٨٥هـ) في «منهاج الوصول» -في ضمن مباحث العلة من كتاب القياس- ذكر ما تبطلُ به العلِّيَّة ويُعترَضُ به عليها، وعدَّ منها ستًّا، غير أنَّه لم يتعرَّض لِمَا تعرَّض له غيره من القول في كيفية دفع تلك المبطلات والاعتراضات، سوى مفسِدِ «النقض»، فعلَّق التاج السبكي (٧٧١هـ) على صنيعه بقوله: (واعلم أن صاحب الكتاب لم يذكر كيفيَّةَ دفع «الفرق» وما قبله من «القلب» و«الكسر» و«عدم التأثير»، وخصَّ «النقض» من بين المفسدات بذلك، لتشعب الآراء وكثرة النظر فيه، ونحن تابعناه على ما فعل، فإن ذلك نظرٌ **متمحِّضٌ جدلًا**، لا تعلق له بصَوْبِ نظر المجتهد، **وإنما هو تابع لشريعة الجدل** التي وضعها أهلها باصطلاحاتهم، فإن لم يتعلق بها فائدة دينية فينبغي أن نَشُحَّ على الأوقات أن نضيعها بها وبتفصيلها، وإن تعلق بها فائدة من ضم نشر الكلام ورد مباحث المناظرين إلى محز الخصام لئلا يذهب كلُّ واحدٍ في كلامه طولًا وعرضًا وينحرف عن مقصود نظره بما لا يرضى = فتلك فائدة ليست من أصول الفقه، فينبغي أن يفرد بعلم النظر، وهو عندنا من أكيس العلوم وأعظمها كفالة بتدقيق المنطوق والمفهوم، ولكن لا ينبغي أن يُمزَجَ بالأصول التي مقصدها تذليل سبل الاجتهاد للمجتهدين، لا تعليم طرق الخصام للمتناظرين، ولهذا حذف الغزالي هذه الاعتراضات بالأصالة)[2].

* * *

---

(١) المستصفى (٢: ٣٧٧-٣٧٨).

(٢) (٦: ٢٥٢٤).

سادسًا: المسائل الحديثيَّة:

لمَّا بحث الأصوليون ما يتعلق بحجية السنة **كان اللائقُ بهم قَصْرَ أبحاثهم علىٰ ما يكون له أثرٌ في هذه الحجيَّة ومساحات إعمالها**، وإحالةَ ما يتعلق بعلوم المتن والإسناد إلى أهل المصطلح، غيرَ أن التَّرفَ البحثيَّ استطال هنا لا في استعارة مسائل مصطلح الحديث بيد الأمانة، بل تعدَّى لانتزاعِها بيد الغصب الضامنة!

ظهر ذلك جليًّا مع أبي المعالي الجويني (٤٧٨هـ) حين بَحْثِه ما يتعلق بقبول الأخبار، وتحمُّلِ الرواية، وجهةِ تلقِّيها، فإنه قال على إثرها:

> **(ولو عُرِض ما ذكرناه على جملة المحدثين لأبوه، فإنَّ فيه سقوطَ منصب الرواية عند ظهور الثقة وصحة الراوية وهم عصبةٌ لا مبالاة بهم في حقائق الأصول. وإذا نظر النَّاظر في تفاصيل هذه المسائل صادَفَها خارجةً في الرد والقبول على ظهور الثقة وانخرامها، وهذا هو المعتمد الأصولي، فإذا صادفناه لزمناه وتركنا وراءَه المحدِّثين ينقطعون في وضعِ ألقابِ وترتيبِ أبوابٍ)**[١].

ويغفر الله للجوينيِّ هذا الحطَّ على صنائع المحدِّثين، وهذا التسذيجَ لمكتوبهم، وليتَه كان عريًّا عن التلبُّس بهذه التهمة، غير أنَّه كان -على حدِّ قول الحافظ الذهبي (٧٤٨هـ)- (مع فرطِ ذكائِه، وإمامتِه في الفروع وأصولِ المذهب، وقوةِ مناظرته = لا يدري الحديثَ كما يليق به، لا متنًا ولا إسنادًا)[٢].

وفي المقابل نرى حميَّة أبي المظفَّر السمعانيُّ (٤٨٩هـ) حاضرةً حين رأى أبا زيدٍ الدَّبُوسيَّ الحنفيَّ (٤٣٠هـ) قد تناول مسائل نقد الأحاديث في «تقويمه»، فيقول: (والعجبُ من هذا الرجل أنَّه جعل هذا الباب بابَ نقد الأحاديث! ومتى سُلِّم له ولأمثاله نقد الأحاديث؟ وإنما نَقدُ الأحاديث لمن يعرف أحوال الرجال وأحوالَ الرواة)[٣].

---

(١) البرهان (ف: ٥٩٢-٥٩٣).

(٢) سير أعلام النبلاء (١٨: ٤٧١).

(٣) القواطع (٢: ٥٦٩-٥٧٠).

فهذا النقد الموجَّه ليس باعثه تكثير سواد الأصول بما هو أجنبيٌّ عنه فحسب، بل يزيد على ذلك أنَّ القائمين على إدراج تلك المسائل ليسوا أهلًا لذلك.

ومُوجَزُ التحصيل هنا: بيانُ أنَّ اللائقَ بالأصوليين قصرُ أبحاثهم على ما يكون له أثر في حجية الأخبار ومساحة إعمالها، دون تعرُّضٍ لغيرها من مسائل التحمُّل والأداء، وأحوال الرواة، ونحوها مما لا يحقِّقُ وظيفة هذا العلم، ومن النماذج العالية للإدراج الأصولي المحكَم للمسائل الحديثية: «الرسالة» للشافعي (٢٠٤هـ)، فقد ضمَّنَ الإمامَ رسالتَه ما له أثرٌ في الحجية وفهم النصوص من أصول الحديث، دون غيرها من مسائل الرواية المحضة، وراجِعْ للوقوف على ذلك عناوينَ المسائل الحديثيَّة التي تحدَّث عنها في فهرس العلامة أحمد شاكر (١٣٧٧هـ) آخرَ تحقيقِه الفذِّ لهذا الكتاب[1].

* * *

خلاصة القول في هذا المبحث أنَّ هذه العواري أوجبت اختلالًا في تعاطي هذا العلم، وكان ذلك ملاحظًا في مختلف البيئات العلمية، ولمَّا نَهَدَ الطاهر ابن عاشور (١٣٩٣هـ) لتدوين ورقته الإصلاحية عن التعليم العربي الإسلامي، وعَرَضَ لعلم أصول الفقه = بيَّن الأسبابَ الموجبةَ لاختلال تعاطيه، وكان السبب المصدَّر في خطابه: (توسيع العلم بإدخال ما لا يُحتاجُ إليه فيه).

ويذكر السببَ الباعث على ذلك فيقول: (حيث قصدوا منه أن يكون علمَ آلات الاجتهاد، فأرادوا أن يُضمِّنوه كلَّ ما يحتاج إليه المجتهد، فاختلط بالمنطق، واللغة، والنحو، والكلام ... وذكروا معانيَ الحروف، والاشتقاق، والوضع، والترادف، والدلالة، والمنطق، وغيرها، وذلك ممَّا يُمِلُّ متعاطي هذا العلم، وهو عملٌ غيرُ محمودٍ في الصناعة)[2].

---

(١) فهرس مواضيع الكتاب ومسائله - «الحديث» (ص٦٦٥-٦٦٦).

(٢) أليس الصبح بقريب (١٨١).

ومن بواعث ذلك -وله نوعُ اتصالٍ بما ذكره ابن عاشور- **الزعمُ بأن تلك العواريَّ من مكملات أبحاث علم الأصول**، ومكمِّلُ الشيء من جملته، وعن ذلك قال الطوفي (٧١٦هـ) لما تحدَّث عن أسئلة القياس: (هذه الأسئلة ليست في «المستصفى» بل الغزالي أعرض عن ذكرها، وزعم أنها كالعلاوة على أصول الفقه، وأن موضع ذكرها علم الجدل. قلتُ: ولا شك أن الأصوليين فيها على ضربين: منهم من لم يذكرها في أصول الفقه إحالةً لها على فنها الخاص بها، كالغزالي وغيره. ومنهم من ذكرها، لأنها من مكمِّلَات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومُكمِّلُ الشيء من ذلك الشيء، **ولهذه الشبهة أكثر قوم من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية**، لأنها من موادِّه ومكمِّلَاته)[1].

وبعد كلِّ ما مضى قد يقال بأن علمَ أصول الفقه لمَّا كان علمًا منهجيًّا يعتني بتقويم المرجعية وضبط قوانين الاستدلال العامة تنازعته العلوم المشاكلة له في تحقيق هذه الوظيفة، وهو باستمداده في الأصل من علومٍ أُخَرَ جَرَّأَ أصحاب تلك العلوم على التوغُّل فيه، وهو من جهته ضارعهم في ذلك، وهذه المنهجية الساكنة في تضاعيف علم الأصول وإن كان فيها بعضُ العذر في توسيع المادة المستعارة من مختلف العلوم، غيرَ أنَّ ذلك لا يُسوِّغ بحالٍ أن تكون هذه العلومُ أندادًا له في مصنفاته، حتى تنطمر جملةٌ من حقائق الأصول لصالح تشقيقاتٍ أجنبيَّةٍ عنه كانت -وما زالت- حجابًا حائلًا دون تحرير قضاياه بمنأًى عن المؤثرات الخارجية.

ثمَّ إنَّ هذا الرصدَ لهذه العواري **لا يُرادُ منه الصرفُ عن كتب الأصول، وإنما أُريدَ به أن يفقهَ المطالعُ لهذا العلم الناظرُ في مصنفاته ومباحثه أنَّ هذه المسائل المدرجة ليست من مهامِّ هذا العلم، ولا هي بالضابطة لعلائقه**، فلا ينبغي أن تكونَ ممثِّلَةً له حاضرةً عند إرادة نقد بِنيَته، والمتتبِّعُ لأحوال الطلبة يرى أنَّ الكثير من النَّافرين عن علم الأصول يتعلَّقُ بمسائلَ من هذه العواري ويُقِيمُ بها تصوُّرَه عنه، فأردتُّ من خلال هذا التقرير أن أدفعَ عن هذا التصوُّر وباءَه، ليكون أدقَّ نظرًا وأكثرَ إنصافًا لهذا العلم الجليل.

---

(١) شرح مختصر الروضة (٣: ٤٥٩).

وقبل مغادرة هذا المبحث لا بُدَّ من التمييز هنا بين المسائل الدخيلة والمسائل المشتركة -وإن كان بعضُ الباحثين يتجوَّزُ بإطلاق أحدهما على الآخر-:

- فالمسائلُ الدخيلةُ التي تقدَّم البحث عنها هي المسائل التي لا تؤثِّرُ في المضمون الأصولي إيجابًا، لا أصالةً ولا تبعًا، بل إنَّما ذُكِرت فيه لاعتباراتٍ خارجيَّةٍ لم يُلاحَظْ فيها تمايزُ العلوم بوظائفها، فكان دخولُها عقيمَ الأثر، بل ربما أثرت في المسائل الأصولية سلبًا، كحال كثير من المسائل والأصول الكلامية التي ألقت بظلالها على القواعد الأصولية وحرفتها عن مسار النظر الفقهي السديد.
- وأمَّا المسائلُ المشتركةُ بين علومٍ عدَّةٍ فليست كذلك، وهي لا تَفقِدُ أصالتَها بورودها في أكثرَ من علمٍ، فإن ذلك لا يعني كونَها دخيلةً، بل هي فاعلةٌ فيها جميعًا، داعمةٌ لوظائفها، كبعضِ الأبحاث اللغوية الفاعلة في النحو والصرف والبلاغة والأصول، فلا يُعترَضُ حينئذٍ على الأصوليين حين بحثِهم لها وتحقيقِهم القولَ فيها ما دام لها أثرٌ وعملٌ في مسائلهم دون اتساعٍ خرجٍ عن دائرة ذلك التأثير والعمل.

ولَئِن كان تعيينُ آحاد المسائل الدخيلة محلَّ اجتهادٍ في بعض موارده، إلَّا أنَّ حضور جنسَ هذه المسائل في المدوَّنة الأصولية ممَّا لا ينبغي الاختلاف في وقوعه، وإن اعتذر بعضهم للأصوليين في إدراجها كما تقدَّم في كلام المرداوي (٨٨٥هـ) حين اعتذر لذكر مذاهب المبتدعة بأن العلماء أرادوا بذلك نقضَها وبيانَ ما فيها من دسائس، فهذا إن سُلِّمَ فعلى سبيل الاعتذار، لا على تبرير أصالتها، مع أن ذلك لم يَسلَمْ من مجاوزة الحد، فالمسألة تجرُّ أختها، أصيلةً كانت أو دخيلةً، وانظر كيف بالغَ كثيرٌ من الأصوليين في ذلك حتى أوردوا مذاهب الكفرة في مسائلَ عِدَّةٍ!

وما أجملَ تاجَ الدين السبكيَّ (٧٧١هـ) حين قال: (أغراض الناس تختلف، ولكلٍّ مقصدٌ، ولسنا ننكرُ على أحدٍ مقصدَه، وإنما ننكر إدخالَ شيءٍ في شيءٍ لا يليق به، ويكبر حجم الكتب بما لا حاجة إليه)[1].

---

(١) الأشباه والنظائر (٢: ٣١٠).

العلائق الأصولية

مما يتعلق ببحثِ الوظيفة الأصولية النظرُ في جملةٍ من العلائق الضابطة للنظر الأصولي، وذلك على مستوياتٍ عدَّةٍ، أعرضها بإيجازٍ، لأن الغرَضَ ها هنا مجرَّدُ بيان مظانِّ العلائق ومحالِّها ليفطن الناظر لها:

الأول: ضبط العلاقة بين الأصول والفروع:

وهذا ضبطٌ لاحقٌ على التدوين الفقهي والأصولي، فلما كان البحثُ الفقهيُّ متقدِّمًا من حيثُ التدوين على البحثِ الأصوليِّ نشأتْ بعضُ منافرةٍ بين الأصول والفروع بسبب عدم صحَّةِ كثيرٍ من الأصولِ المخرَّجَة، أو توهُّمِ أصول على الأئمة لم يقولوا بها -مع ما أحدثتْه تلك المسائل الدخيلة من مباعدةٍ عن مقصود هذا العلم- وهذا أحدث نوعَ انفصالٍ بين فروع الأئمة والأصول المنسوبة لهم، فكان من جملة وظائف الأصولي ضبطُ العلاقة بينها، بما يوافق بين الفرعِ وأصلِه، والأصوليون في ذلك على مراتبَ، فمستقلٌّ ومستكثر، وهي من مهمات النظر الأصولي، وبحثها له اتصالٌ بالمناهج الأصولية، وكذا في نوع التأثير المنهجي الكلامي على كتب أصول الفقه.

* * *

الثاني: ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى:

وهذا من أجلِّ مقامات الضبط الأصولي، فإنَّ (معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني)[1]، والبحث في المعنى هو الغاية، وإليه تُشَدُّ رِحَالُ الألفاظ، فينبغي

---

(١) البرهان للجويني (ف: ٧٩).

(أن يكون الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظَ من أجلها، وهذا الأصلُ معلومٌ عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلةٌ إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود)[1].

وسأعرض لصُلبِ قضاياه في فصل (**مَطَالع الدَّلالة**).

❊ ❊ ❊

الثالث: ضبط العلاقة بين النقل والعقل:

وقد اختزل بعض المعاصرين علمَ الأصول في إحكام هذه العلاقة، وزعم أن (ظهور علم أصول الفقه على الشكل المدوَّن إنما جاء لتوجيهِ هذه الثنائية وحلِّ تحرير الخلاف بينهما من حيث وضع النص في موقعه والعقل في مدركه، لأنَّ جزءًا كبيرًا من الخلاف والإنتاج المعرفي الفقهي والأصولي حَكَمَ بهذا الشدِّ والجذبِ بين سلطة النقل وسؤال العقل)[2].

والحقُّ أنَّ ضبطَ هذه العلاقة من ضمن المعالجات الأصولية، أمَّا أن يكون ظهورُ هذا العلم لمجرَّد تحرير هذه العلاقة فتوسُّعٌ .. في الرأي أو في العبارة.

ويمكن -بالنظر إلى حضور مادة العقل في بناءِ وتقريرِ قواعد الأصول وتفعيل طاقتها- تلخيص وظيفة العقل في الخطاب الأصولي على مستويين:

- الأدلة: وذلك ببنائه لمقدمات الاحتجاج به.
- الدلالات: وذلك من جهتين:

١) التفسير: بإدراك معاني النصوص، ومراتبها من الظهور والخفاء، وما كان منها مرادًا بها ظاهره، أو محتاجًا لتأويل بحسب القرائن والسياقات المختلفة.

---

(١) الموافقات (٢: ١٣٨).

(٢) نظرية التجديد الأصولي للحسان شهيد (٤٣-٤٤).

٢) الإلحاق: وذلك من خلال إلحاق المسكوت عنه بالنصوص عليه عبر مسارات الإلحاق الثلاثة (القياس، المصالح، المقاصد)، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث (فقه الإلحاق) من فصل (مسارات النظر الأصولي).

ويلخِّص الشاطبيُّ (٧٩٠هـ) بعض تمثُّلات العقل في الخطاب الأصولي في قوله: (الأدلةُ العقليةُ إذا استُعمِلت في هذا العلم، فإنها تُستَعمَلُ مركبَّةً على الأدلة السمعية، أو مُعِينةً في طريقها، أو مُحقِّقةً لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلَّةً بالدَّلالة، لأن النظرَ فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع)[1]، و(إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدَّمَ النقلُ فيكونَ متبوعًا، ويتأخَّرَ العقلُ فيكونَ تابعًا، فلا يَسرَحُ العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسرِّحُه النقل)[2].

* * *

الرابع: ضبط العلاقة بين النص والواقع:

ومن ذلك إبداعُ الفرقِ بين (أدلة التشريع) و(أدلة الوقوع)[3]، وهذا التمييز وإن كان متأخرَ الضبطِ بهذا الاصطلاح، إلا أنه حاضرٌ في المتن الأصولي معنًى، وقد كان الغرضُ من هذا التمييز تسويرَ الأدلة الشرعية من جهة، وبيانَ ما اختصَّ به المجتهد عن غيره في بابة النظر الاجتهادي من جهةٍ أخرى، وسيأتي ذكر الفرق بينهما ببيانٍ أتمَّ في مبحث (طبقات الأدلة) من فصل (سؤال المرجعية).

* * *

---

(١) الموافقات (١: ٢٧).

(٢) الموافقات (١: ١٢٥).

(٣) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (٢: ٩٧-١٠٢)، الفروق للقرافي (١: ٣٠١-٣٠١)، بدائع الفوائد (٤: ١٣٢٢-١٣٢٣).

الخامس: ضبط العلاقة بين الأدلة:

وذلك من ثلاث جهات:

- الجمع بينها، كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد.
- دفع ما تعارض ظاهرًا من معانيها ولم يمكن جمعُه، وذلك بترتيب الأدلة والترجيح بينها حسب القواعد المقررة.

ومعرفةُ المتعارِضِ (مهمَّةٌ عند أهل العلم، وبسببها تتفاوت العلماء في درجاتهم)[1]، وإدراكُ الترجيحات (من مغمَّضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات)[2]. وعنهما (= التعارض والترجيح) يقول ابنُ تيميَّة (٧٢٨هـ): (إنَّ تعارُضَ دلالاتِ الأقوال، وترجيحَ بعضِها على بعض = بَحرٌ خِضَم)[3].

ويمكنُ القول بقدرٍ من التجوُّز بأن جمهور الخلافات بين متقدمي الفقهاء متصلٌ بالأدلة: إما من جهة الخلاف بين ما يعتبر منها مما لا يعتبر، أو مراتبها من التقديم والتأخير بعد الوفاق على اعتبارها.

- النسخ، وذلك حال تعذر الجمع والترجيح.

---

(١) تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١: ١٠٩).

(٢) المنخول للغزالي (٥).

لطيفة: ألف الغزالي «المنخول» وجرى فيه على ما بثَّه شيخه الجويني في «برهانه»، وعن ذلك قال في ختم كتابه: (... والاقتصارِ على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتدليل، سوى تكلُّف في تهذيب كل كتاب بتقسيم فصول، وتبويب أبواب، رومًا لتسهيل المطالعة عند مسيس الحاجة إلى المراجعة) (٥٠٤). وصنيعه هذا مع سلاسة أسلوبه وبراعة تصنيفه مكَّن كتابه من الذيوع على حساب الأصل في حياة شيخه، وكان هذا ملاحظًا من شيخه نفسه، وقد ذكر ذلك ابن الجوزي في تاريخه فقال: (وصنف (= الغزالي) الكتب الحسان في الأصول والفروع، التي انفرد بحسن وضعها وترتيبها، وتحقيق الكلام فيها، حتى أنه صنف في حياة أستاذه الجويني، فنظر الجويني في كتابه المسمى بـ«المنخول» فقال له: «دفنتني وأنا حي، هلّا صبرت حتى أموت؟» وأراد أن كتابك قد غطَّى على كتابي) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (١٧: ١٢٤-١٢٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٤٦).

أدوات الأصول الوظيفية

لعلم أصول الفقه أدواتٌ وظيفيَّةٌ أسهمَتْ في تفعيل موادِّه، وهي:

- **الأدوات الإنتاجية.**
- **الأدوات التفسيرية.**
- **الأدوات الوقائية.**

ويمكن توزيعُ هذه الأدوات -بقدرٍ من التجوُّز- على الأبواب الأصولية، فباب الأدلة يحمل **الأدواتِ الإنتاجيَّةَ** وبحثَ ما يتصل بها من شروط الاحتجاج بها وغير ذلك، وباب الدلالات يحمل **الأدواتِ التفسيريَّةَ** والقواعدَ المتصلةَ بها .. هذا من حيثُ الإجمالُ، وإلا فإنَّ في مباحث الأدلة ما يحمل الأداة التفسيرية، فقول الصحابي مثلًا ليس منتِجًا، من جهة أنْ ليس للصحابي ابتداءُ تشريعٍ، ولكنه تفسيرٌ من جهة بيانِ معاني النصوص أو تحديدِها أو تفصيلِها، والإجماعُ كذلك، فإنَّ مبناه على دليلٍ تقدَّمه، وهو إمَّا ناقلٌ للدليل، أو متضمِّنٌ له، وليس مستقلًّا بإنتاج الأحكام، فالإجماعُ تفسيرٌ من جهة تحديد المعنى، ووقائيٌّ من جهة دفع ما عدا المعنى المجمعَ عليه[1]، وهكذا تجد الأدلة تتوزع الأدوات الوظيفية.

وفي الجملة فإنَّ تثبيتَ الأدلة الشرعية المعتبرة يعصم من إحداث أدلةٍ غيرِ معتبرةٍ، فالإنتاج السليم ينطوي بالضرورة على مكوِّنٍ وقائيٍّ، ولذلك نجد الشافعيَّ (٢٠٤هـ) مثلًا

(١) ومن هنا كان العلم بمواقع الإجماع من شرط المجتهد، ويمكن تصنيف شروط الاجتهاد إلى قسمين:
- شروطٌ تمكينيَّة (تمكين الآلة الاجتهادية)، كالعلم باللغة.
- شروطٌ وقائية، كالعلم بالمسائل المجمع عليها.

يقول: (ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرٌ بما يحضرهم من الاستحسان)[1].

فترك القياس في مواضعه استحسانًا سيجرِّئ العامَّة من غير أهل العلم على أن يتكلموا في العلم بمحض الاستحسان وما تمليه عقولُهم، كما أنَّ (نُفَاة القياس لما سدُّوا على نفوسهم بابَ التمثيل والتعليل واعتبار الحِكَم والمصالح -وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله- احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحملوهما فوق الحاجة ووسعوهما أكثر مما يسعانه)[2]. ومن هنا كان إثبات القياس دافعًا لهذا الفساد في الاستدلال.

ومع أن الأصل في مباحث الأصول كونُها منشئة للأحكام -إثباتًا للأدلة، وبيانًا لأوجه الاستفادة منها- لكن هذا المكوِّنَ الإنشائيَّ يحمل في طيَّاته **مكوِّنًا معياريًّا** تُختبَر به الآراء، فلثبوتِ الأدلة وأهليتِها للحجاج شروطٌ إذا تخلفت انحلَّ شرطُ أهليَّتها للإنشاء، فالبصر بهذه الشروط يعين من جهةٍ على تحقيق الأدلة، ومن جهة أخرى على كشف ما ادُّعِيت دليليَّتُه وليس كذلك، فيمكن بناءً على ذلك أن نضيف إلى جملة الأدوات:

- **الأدوات المعياريَّة.**

ومن هذه الجهة كان علمُ أصول الفقه علمًا معياريًّا تُعايَرُ به الاستدلالات، وتقوَّمُ به المخرجات الحُكميَّة.

ولعدم فقه ذلك ترى كثيرًا من العبث الحداثي يقع في هذه المنطقة، وخصوصًا مع دليل المصلحة، فالخطاب الحداثي في كثيرٍ من تمثُّلاته يكتفي من الشارع بتقريره دليلَ المصلحة «إنشاءً»، لكنه يهمل دور الشارع في طريقة تقديم هذا الدليل ومُعَايَرتِه، ويهمل شروط إنتاجه المبحوثة في كتب الأصول، ويجعل منه منشئًا مستقلًّا لأحكامٍ تعارض محكَم الوحي.

---

(١) الرسالة (ف: ١٤٨٥).

(٢) إعلام الموقعين لابن القيم (٢: ١٥٥-١٥٦).

فالطَّرحُ الحداثي لنظرية المصلحة ينتهي إلى أنَّ الشريعةَ السماويَّةَ أدَّت مهمتها ببيان مركزية المصلحة، وعلينا أن نبني شريعة أرضية أخرى بالطُّوب المصلحي!

ولمنهجيَّة علم الأصول ودقة معيَّاريَّتِه ضاقَ ذرعُ المفكرين الحداثيين كنصر حامد أبو زيد (١٤٣١هـ) والجابريِّ (١٤٣١هـ) وأضرابهما، وجرَّهم ذلك إلى المناداة باستئناف العملية الأصولية، لأن الوضع الأصولي بهذه الدقة المعيارية والصرامة المنهجيَّة يضيق عليهم خناقَ التحريف والتزييف، فصار من المطلوب عند هؤلاء (إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقا من مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبعبارة أخرى: إن المطلوب اليوم هو تجديدٌ ينطلق لا من مجرد استئناف الاجتهاد في الفروع، بل من إعادة تأصيل الأصول، من إعادة بنائها)[١].

ويبقى أن أشير إلى أن هذا البحثَ الأَدَوَيَّ[٢] بشتى تجلِّياته منطلقٌ من طبيعة البنية الأصولية بصرف النظر عن ظروف تدوينها، وإلا فيمكن أن نضيف إلى الأدوات الأصولية إذا لحظنا أسبقية التدوين الفقهي على التدوين الأصولي:

- **الأدوات التوفيقية.**

فإنَّ علمَ الأصول مع كونه علمًا إنتاجيًّا في المقام الأول إلا أن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نستغرق في هذا التوصيف مغفلين أثرَ تأخُّرِ التدوين الأصولي عن فروع الفقه، وذلك جعل من وظيفته كذلك محاولةَ التوفيق بين فروع الفقهاء المدوَّنة وبين مصادرها، فعلم الأصول بهذا الاعتبار ليس بعلمٍ منتجٍ ابتداءً، وإنما هو وسيلة لكشف العملية الإنتاجية من خلال ربطِ الفرعِ بمصدرِه المنشئِ له.

---

(١) وجهة نظر للجابري (٥٩).
(٢) (الأدوي) نسبة إلى (الأداة).

سؤال المرجعية

(إنَّ مَن أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًّا واستدلالًا، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه = فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونوَّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضعَ الإمامة)

الشافعي (٢٠٤هـ)

تمايز العلوم بحسب تحدُّدِ موضوعاتها، واختلافِ عوارضها .. وقد تلاقت أطاريح جمهور الأصوليين على أن (الأدلة) هي موضوعُ علم أصول الفقه، وربما قَصَرَ بعضهم حدَّ الأصول على معرفتها، لأنها تُمثِّلُ قُطبَ رَحَى المباحث الأصولية، فالأدلة -تحديدًا لها، وبيانًا لشروط إعمالها، وشرحًا لدلالاتها- تُمثِّلُ حجرَ الزاوية لهذا العلم، فـ (الشأن إنما هو في حصر الأدلة الشرعية، فإذا انحصرتْ = انحصرتْ مداركُ العلم الشرعي)[1].

قال ابن تيمية (٧٢٨هـ):

(صاحب أصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته، فيميز ما هو دليلٌ شرعيٌّ وما ليس بدليلٍ شرعيٍّ، وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض)[2].

وإذا نظرنا في الشافعي (٢٠٤هـ) وما قرَّره من مقالاتٍ أصوليَّةٍ، **فيمكننا أن نجعل القولَ في جهات العلم** (=الأدلة) **هو الضابطَ لسائر مقالات الشافعي في الأصول**، فهو يبني نظره الأصولي على الأدلة، وما عداها من قضايا الأصول يأتي في ضمن بحثه لجهات العلم وتثبيته لأدلته.

وكتاب «الرسالة» مثلًا إذا دققنا النظر في ترتيبه وأدرنا الفكر في مُبتَدَئه ومُتعَقَّبه وجدناه مبتدئًا بالأدلة منتهيًا إليها، وما يتعلق بالدلالات والبحث في الاختلاف وقواعد الترجيح وأصول الحديث وغيرها، كلُّ ذلك يأتي في سياق النظر في الأدلة ومراتبها وما يقدم منها وما يؤخر.

---

(١) الموافقات (١: ١٣٧).

(٢) الفتاوى (٩: ١٧٣)، الرد على المنطقيين (١٨٠). وانظر: الفتاوى (٢٠: ٤٠١).

هذا، وإنما حرَّك البحث في الأدلة: **محاولةُ الإجابة علىٰ سؤالِ المرجعية**، وهو السؤالُ الأكثرُ حضورًا وإلحاحًا في البحث الأصولي، فعن أي شيء ينطلق الأصولي في تقرير الأدلة؟

ومهما يكنْ من اتفاقٍ أو اختلافٍ في تقرير ذلك، فإنَّ المطالعَ لدوائر التطبيق لا يكادُ يفارقُ القولَ بأنَّ جمهور الانحرافات الأصولية **كان مثارُها اختلالَ النَّظر فيما ينبغي أن يكون منطلقَ البحث في الأدلة، ثم اختلالَه في اعتبارِ الصالح من الأدلة** -بعد ضبط منطَلَقها- وإحكامِ مراتبها، فهاتان الجهتان بحاجةٍ إلى فحصٍ يثير الغبار الحائل دون البصر بآثارهما السلبية الواسعة.

أمَّا الجهة الأولى (=اختلال النظر في تقرير منطلق البحث في الأدلة) فيُقَدَّم لها بأنَّ كلمةَ الأصوليين -تنظيرًا- متفقةٌ على ردِّ هذا الباب إلى دليل الكتاب «القرآن»، فمنه ينطلق الأصولي في تثبيت سائر الأدلة وامتحانها وبيان مراتبها.

ومن هنا كان من دقيق فقه الشافعي (٢٠٤هـ) أنْ صدَّر رسالته بتقرير أن القرآن هو محور الأدلة، ومنه تتولد الأحكام، وأنه (ليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها)[١]، وأن (الناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به)[٢].

وليس يعني -رحمه الله- دلالةَ النص القرآني على عين النازلة، ولكنه يشير إلى مركزية القرآن في تقرير الأحكام، وذلك من جهاتٍ: فإن المسألة إمَّا أن تكتسب حكمَها من كتاب الله بتنصيصه على خصوصها، أو بإلحاقها بما كان منصوصًا فيه، أو باندراجها في مدلول نصٍّ عامٍّ، أو من خلال دليلٍ آخرَ دلَّ الكتاب على اعتباره.

---

(١) الرسالة (ف: ٤٨). وقال في «إبطال الاستحسان»: (فليس تنزل بأحدٍ نازلةٌ إلا والكتاب يدلُّ عليها نصًّا أو جملةً) الأم (٩: ٦٩).
(٢) الرسالة (ف: ٤٤).

فالبحث الأصولي للأدلة منطلقُه من كتاب الله، (فهو الأصل في الدَّلالة، والمُبتَدَأُ به في أول مراتبها)[1]، **ويمكن تصنيف الأدلة بحسب علاقتها مع دليل الكتاب**، وما وقع من خلافٍ في بعض الأدلة فمرجعُه الخلافُ في حقيقة الرابطة التي تربطها بدليل الكتاب.

يقول ابن القصَّار (٣٩٧هـ): (ليس شيءٌ من الأحكام يخرج عن الكتاب نصًّا، وعن السنة والإجماع والقياس، **وقد انطوىٰ تحتَ بيانِ الكتابِ ذلك كلِّه**، وفي ذلك بيان معنى قوله: «تبيانا لكل شيء» وقوله: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» وقوله: «وشفاءٌ لما في الصدور»)[2].

ويقرر ذلك الجويني (٤٧٨هـ) فيقول: (فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلتُه. وأدلةُ الفقه هي الأدلةُ السمعيَّة، وأقسامها: نصُّ الكتاب، ونصُّ السنة المتواترة، والإجماعُ. **ومستندُ جميعِها: قولُ الله تعالىٰ**)[3]. وقال: (أصل السمعيات: كلامُ الله تعالى، وما عداه طريقُ نقله، أو مستندٌ إليه)[4].

وقال أبو المظفَّر السمعاني (٤٨٩هـ): (الكتاب أصل الدلائل، والسنة مأخوذةٌ منه، والقياس مأخوذٌ من الكتاب والسنة، والإجماعُ مأخوذٌ من الكتاب والسنة والقياس)[5].

وقد قال الشافعيُّ (٢٠٤هـ):

> **(إنَّ من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصًّا واستدلالًا، ووفَّقه الله للقول والعمل بما علم منه = فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفتْ عنه الرِّيَب ونوَّرتْ في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الامامة)**[6].

---

(١) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (٢: ٥). ويقول الجويني: (إنَّ مرجعَ الشرع وقُطبَه: الكتابُ) الغياثي (٤٧٨).

(٢) المقدمة في الأصول (٥٠).

(٣) البرهان (ف: ٥). وانظر: الغياثي له: (ف: ٦١).

(٤) البرهان (ف: ٦٥).

(٥) القواطع (١: ١٠٤). وانظر: الإحكام للآمدي (١: ٢١٢).

(٦) الرسالة (ف: ٤٦).

وهذا النصُّ الشافعيُّ حظي بحفاوة الجوينيِّ (٤٧٨هـ)، في كتابَيه «البرهان» و«الغياثي»، فأما في الأول فإن الجوينيُّ (٤٧٨هـ) لما عرض مراتبَ البيان التي نصَّ عليها الشافعي (٢٠٤هـ) في «رسالته» أعقبها بقوله: (هذه مراتبُ تقاسيم البيان عنده، فكأنه رضي الله عنه آثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه، ولهذا قال في صفة المفتي: من عرف كتاب الله نصًّا واستنباطًا استحق الإمامة في الدين)[1].

ولـمَّا أبان في «الغياثي» عن الصفات المعتبرة في المفتي ختمها بقوله: (وقد جمع الإمامُ المطلبيُّ الشافعيُّ رضي الله عنه هذه الصفات في كلمةٍ وجيزةٍ، فقال: مَن عرف كتاب الله نصًّا واستنباطًا استحقَّ الإمامة في الدين)[2].

فأنتَ ترى أن الجويني (٤٧٨هـ) لَمَحَ من هذا النص جانبَين من فقه الشافعي (٢٠٤هـ)، أولهما ردُّه مراتبَ البيان إلى كتاب الله تعالى وربطها به، وثانيهما ردُّه الصفاتِ المؤهِّلَةَ للإفتاء والاجتهادِ إلى العلم بكتاب الله تعالى.

وقد فطن لهذا المعنى عبدالرحمن بدوي (١٤٢٣هـ) وذلك حين تعقَّبَ أستاذَه مصطفى عبدالرازق في جَعْلِه الإبداعَ الفلسفيَّ الحقيقيَّ عند المسلمين متحقِّقًا في علم أصول الفقه، لا على يد فلاسفة المسلمين، فقال بدوي معلِّقًا: (علمُ أصول الفقه يرتبط الفكر فيه بالنصوص الشرعية، القرآنِ والسنَّةِ، ومهما أعمل الفقيه ذهنه فلن يستطيع الخروج عن هذا الإطار المحدد الذي اتخذه لنفسه، وقصارى أمره أن يجتهد في تأويلِ النصِّ تأويلًا متفاوتَ التعسف حتى يقرب مما يقول به العقل الحر، وهيهات هيهات أن يصل إلى ما وصل إليه العقل الفلسفي الحر من كل قيد، إلا ما يقتضيه المنطق الفعلي، المطلق من كل إسار قد يفرضه عليه أيُّ نص)[3].

---

(١) البرهان (ف: ٧٢).

(٢) الغياثي (٤٧٩).

(٣) سيرة حياتي (١: ٦٠). ولا يهمنا هنا مقصد عبد الرحمن بدوي في إعلاء شأن الفلسفة بعدم تقييدها مداراتِ نظر العقل، فالشأن في أن النظر الأصولي محكومٌ بالوحي، وهذه محمدة وإن تضاءلت في عينَي أعمش الرأي.

ويمكن أن نستخلص من هذه التقدمة نتيجتين مباشرتين، وهما:

- أنَّ كلَّ دليل لم ينل اعتباره من دائرة الوحي فهو دليلٌ باطلٌ، ومن ثَمَّ فما بُنِي عليه من أحكام فهي باطلةٌ بالضرورة.
- أن كلَّ حكمٍ صادرٍ من دليل معتبر[1] يعارض ما تقرر في الوحي فهو حكمٌ باطلٌ، وذلك دالٌّ على أنَّ عَمَلَ المجتهد في استصداره لم يكن مستقيمًا، إذ لو كان مستقيمًا لَمَا تعارض مع دليل الوحي الذي أضفى على ذاك الدليل اعتبارَه، ولَمَا تكدَّر التفريعُ عليه، فإن (صِحَّةَ الأصول تُوجِبُ صحةَ الفروع)[2]، ولكنَّ الخللَ واقعٌ في حيِّز التفعيل لهذا الأصل المعتبر.

ومنه يُعلَم أن موافقة مقررات الوحي من عدمِها أداةٌ معياريَّةٌ لاختبار صحة إنتاج الأدلة، فـ (الخطَّة الفاصلة بيننا وبين كل مخالفٍ أنَّا نجعل أصلَ مذهبنا: الكتاب والسنة، ونستخرج ما نستخرج منهما، ونبني ما سواهما عليهما، ولا نرى لأنفسنا التسلُّطَ على أصول الشرع حتى نقيمَها على ما يوافق آراءنا وخواطرنا وهواجسنا، بل نطلب المعاني، فإن وجدناها على موافقة الأصول من الكتاب والسنة أخذنا بذلك، وحمدنا الله تعالى على ذلك، وإن زاغَ بنا زائغٌ ضَعْفُنا عن سوى صراط السنَّة، ورأينا أنفسنا قد ركبت البنيان وتركت الجَدَد، واتهمنا آراءنا فرجعنا باللائمة على نفوسنا، واعترفنا بالعجز، وأمسكنا عِنان العقل، لئلَّا يتورَّط بنا في المهالك والمهاوي، ولا يعرِّضنا للمعاطب والمتالف، وسلَّمْنا للكتاب والسنَّة، وأعطينا المقادة، وطلبنا السلامة)[3].

وأما ثاني الجهتين (= اختلالُ النظر في اعتبار الصالح من الأدلة -بعد ضبط منطلقها- وإحكام مراتبها) فهي وجهٌ آخرُ من الجهة الأولى[4]، ومعالجة الاختلال في أيٍّ من الجهتين يصُبُّ

---

(١) المراد بالدليل هنا جنس الدليل لا آحاده.

(٢) الانتصار لأهل الأثر لابن تيمية (٧٧).

(٣) القواطع لأبي المظفر السمعاني (٢: ٥٧١).

(٤) تقدم ذكرها في (٧٢).

في صالح الأخرى، لكنْ حَسُنَ إفرادُها لأنَّ غالبَ مَن واقعَها يزعم انضباطَ منطلق النظر عنده، فكان هذا الإفراد جَريًا مع زعمه.

إنَّ الجهلَ بالأدلة المعتبرة ومراتبها -وأسُّها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس- **ينبوعُ الانحراف الأصولي**، وذلك أنَّ موضوعَ علم أصول الفقه (معرفة الدليل الشرعي ومرتبته)[1]، فمهما قصَّر الناظر في درايةِ واحدٍ منهما فقد اقتبس شعبة من الانحراف، واضطرَّته الحال إلى سوء استثمار الأدلة، أو اجترار ما ليس معتبرًا منها، وفي المقابل فإنَّ من استحوذ عليها أغناه ذلك عن غيرها ووُقِي زلَّةَ النظر، فـ (مَن كان متبحرًا في الأدلة الشرعية أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص والأقيسة)[2]، ولم يَحتجْ معها إلى تكلُّفٍ في الرأي أو استحداثِ أدلةٍ لم يعتبرها الشارع.

ولمَّا تناول شيخُ الإسلام ابنُ تيميَّة (٧٢٨هـ) البكريَّ (٧٢٤هـ) ومقرراتِه القبوريَّةَ بالنَّقض = بَعثَرَ مفصَّلَ استدلالاته بمفصَّلِ تحريراته، ثم طوَّق جوهرَ خَلَلِه ببيان فساد طريقته الناشئة من جهله بخاصَّة علم أصول الفقه وموضوعه، فقال: (... وأما بحثه واستدلاله على مطلوبه فمن العجائب، لا يحقق جنس الأدلة حتى يُميِّز بين ما يدل وما لا يدل، ولا مراتب الأدلة حتى يقدم الراجحَ على المرجوح إذا تعارض دليلان، ولهذا كان **أصول الفقه مقصوده معرفة الأدلة الشرعية: جنسِ الدليل ومرتبةِ الدليل**)[3].

ففي سياق هذا الإيجاعِ النَّقديِّ يجلِّي ابنُ تيميَّة (٧٢٨هـ) نواةَ العقل الأصولي، ويُعْلِي من شأن إدراك جنس الدليل ووزن مرتبته، ويستعلي بذلك على هذا العَوَز البكريِّ الأصوليِّ.

إنَّ العلمَ بدلائل الوحي يعصم من الزيغ، والجهلُ بها جَسرٌ مُوصِلٌ إلى سلسلة انحرافات يتفاوت خطرها بقدر بعدها عن رَحَاه، فكلَّما ابتعد المرءُ عن دائرةِ الوحي

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠: ٤٠١).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٩: ٢٨٩).

(٣) تلخيص «كتاب الاستغاثة» لابن كثير (٢: ٧٣٠).

سارتْ به أهواؤه ليبنيَ أحكامَه على أنقاض النصوص، وهكذا ترى العلاقة بين الحق والباطل علاقةَ مدافعةٍ ومغالبةٍ، وليس للحق الخالص قَرارٌ بجوار الباطل الخالص، فكما أنَّ ضمورَ السنن قاضٍ بظهور البدع، فكذا الأدلةُ الصحيحةُ إذا انطمرتْ صالَتِ الأدلةُ الفاسدةُ وراجَ سوقُها.

قال الشافعي (٢٠٤هـ): (لو جازَ تعطيلُ القياسِ جازَ لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرٌ بما يحضرهم من الاستحسان)(١).

ونفاةُ القياس (لمَّا سدُّوا على أنفسِهم بابَ التمثيلِ والتعليلِ -وهو من الميزان والقسط الذي أنزل الله سبحانه- احتاجوا في معرفة الأحكام إلى مجرَّدِ الظواهر، وصاروا معتصمين في معرفة الأحكام بالظاهر والاستصحاب ... فأخطأوا من ثلاثة أوجه: ردُّ القياس الصحيح، وتقصيرُهم في فهم النصوص، وجزمُهم بموجب الاستصحاب، لعدم علمهم بالناقل، وعدمُ العلم ليس علمًا بالعدم)(٢). ولقصورهم في فهم النصوص (ظهر من خطئهم في الأحكام ما شنَّع به عليهم الناس)(٣)، حتى (اضطرُّوا إلى مقالاتٍ في غايةِ الفساد)(٤).

ولما قصَّرت طوائفُ من أهل السلوك عن دَرْكِ بعض دلائل الوحي نَزَعَ أصحابها إلى الاعتماد على الأذواق والمواجيد والمنامات، ولمَّا بَعُدت الشُّقَّةُ بين أهل الكلام والسنن المروية كان من سمت مقالاتهم الشططُ عن نهج السابقين الأولين.

وثمة إشكاليةٌ أخرى تتولَّد من سوء التوظيف الدلالي، تتولَّد من إجراء الدليل المعتبر في غير سياقه، وفي ضمن ذلك إبطالٌ لأدلة معتبرة أخرى، وسيأتي بحثُ ذلك بصورةٍ أوسعَ عند الحديث عن (مسار النظر الأصولي).

---

(١) الرسالة (ف: ١٤٥٨).

(٢) جامع المسائل لابن تيمية (٢: ٢٨١-٢٨٢).

(٣) جامع المسائل لابن تيمية (٢: ٢٨٧).

(٤) جامع المسائل لابن تيمية (٢: ٢٩٠).

وخلاصة بحث ما تقدَّم أن يقال بأنَّ الغلطَ في الإجابة عن سؤال المرجعية يفضي إلى:

- إقامةِ أدلةٍ محدَثةٍ لم يرد في الوحي ما يدل على اعتبارها.
- توظيفِ الأدلة المعتبرة توظيفًا فاسدًا.
- تضييقِ العمل بالأدلة المعتبرة وإبطالها.

وبين هذه الثلاثة قدرٌ من التداخل:

فمِن الأول: جَعلُ الخلاف دليلًا على الإباحة، وعدُّ الإلهام والمنامات من أدلة الأحكام، وقد يقع الخلاف في بعض الأدلة وهل هي معتبرة أو مردودة، ومن أخصها دليل الاستحسان، والذي يمثل حلقة من حلقات الفصل بين الشافعي والمدرستين العراقية والمدنية.

ومن الثاني: إسرافُ بعض أهل الرأي في استعمالِ دليلِ القياس، والاستحسان، ومبالغةُ بعض المُحْدَثين في إعمال المقاصد حتى أفضى بهم الحال إلى إبطال جملةٍ من الأحكام المنصوصة.

ومن الثالث: تحييدُ النصِّ عن سبيله وتفريغُه من مضمونه بمسلك التأويل، وتعطيلُ القياسِ والإجماعِ[1].

ولدفع غائلة هذه المداخل عُني أهل العلم بضبط منطلق النظر في الأدلة، وبيانِ ما كان معتبرًا منها، وبيَّنوا شروط إعمالها، ليستقيم بناء الحكم الشرعي عليها، كما أوضحوا مراتبَ الأدلة، وخَطُّوا سبيل النظر فيها حالَ تعارضها.

---

(١) **فائدة:** قال ابن تيمية: (القياسُ والرأيُ والذوقُ هو عامَّةُ خطأُ المتكلمة والمتصوفة وطائفة من المتفقهة. وتأويلُ النصوصِ الصحيحةِ أو الضعيفةِ عامَّةُ خطأ طوائف المتكلمة والمحدِّثة والمقلِّدة والمتصوفة والمتفقة) مجموع الفتاوى (١٩: ٧٤).

هذا، وإذا تقررت مرجعيَّة الوحي في ضبط ما تفرَّع من الأدلة، فينبغي إحكام الترابط بين المولِّد (=الكتاب) والمولَّد (=الدليل الفرعي) لتُفقَهَ الرابطة على وجهها، وكثيرٌ من النزاع الأصولي حول الأدلة المختلَف فيها نشأ من عدم إحكام تصوُّرِ هذه الرابطة، وذلك جرَّ الخلافَ إلى مساحاتٍ كان حقُّها السلامةَ من تجاذب الأنظار.

ومن ذلك مثلًا عمل أهل المدينة الذي أدار الإمام مالك (١٧٩هـ) كثيرًا من فقهه عليه:

فإن طائفةً من الأصوليين يتناولونه في ضمن بحثهم لمسائل الإجماع، حتى اصطلح كثيرٌ منهم على تلقيب هذه المسألة بـ (إجماع أهل المدينة)، وهذا تسبَّب في صرف النظر عن جوهر البحث، وذلك أنَّ مالكًا **لم يلحظ القضية من جانبها الوِفاقي فحسب، بل من جهة سندها النقلي وما في طياتها من عملٍ متوارَثٍ.**

ولذلك تجد أن ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) لما أبطل القول بحجية إجماع أهل المدينة ردَّ المسألةَ إلى ظرفها، وقال: (نَعَم، ما طريقُه النقل إذا عُلِمَ اتصاله، وعُدِمَ تغيُّرُه، واقتضت العادةُ مشروعيَّتَه من صاحب الشرع، ولو بالتقرير عليه = فالاستدلال به قويٌّ يرجع إلى أمرٍ عاديٍّ)[1].

وقبله أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)، فقد ألمح إلى جذر الإشكال إلماحةً عابرةً بقوله: (وأمَّا إجماع أهل المدينة **فقد أطلق أصحابنا هذا اللفظ، وإنما** عوَّلَ مالكٌ رحمه الله ومحقِّقُو أصحابه على الاحتجاج بذلك فيما طريقُه النقل)[2].

فانظر لقوله: (فقد أطلق أصحابنا هذا اللفظ)، ثم انتقاله عنه بـ (وإنما)، لتدرك إلماحته العابرة إلى أنَّ قدرًا من الغلط في قراءة المسألة كامنٌ في عدم انضباط جهة البحث.

---

(١) إحكام الإحكام (٢٥٨).

(٢) الإشارة في معرفة الأصول (٢٨١).

وقبلهما القاضي عياض (٥٤٤هـ) فإنه تعرَّض لبحث هذه المسألة، وصدَّرها ببيان غلط مَن غلط عليهم حين طعن على قولهم بما يُطعَن به على الإجماع، فقال: (اعلموا أكرمكم الله أنَّ جميعَ أرباب المذاهب من الفقهاء والمتكلمين وأصحاب الأثر والنظر إِلْبٌ واحدٌ على أصحابنا على هذه المسألة، مخطئون لِمَا فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سَنَحَ لهم، حتى تجاوز بعضهم حدَّ التعصب والتشنيع إلى الطعنِ في المدينة وعدِّ مثالبها، **وهم يتكلمون في غير موضع خلاف، فمنهم لم يتصور المسألة ولا تحقَّقَ مذهبنا**، فتكلموا فيها على تخمين وحدس، ومنهم من أخذ الكلام فيها ممن لم يحققه عنا، ومنهم من أطالها وأضاف إلينا ما لا نقوله فيها، كما فعل الصيرفي والمحاملي والغزالي، فأوردوا عنَّا في المسألة ما لا نقوله **واحتجوا علينا بما يحتج به علىٰ الطاعنين علىٰ الإجماع**)[1]. ثم إنه أفاض في بيان حقيقة العمل المحتج به، وبيَّنَ مراتبَه، ليكون الناظر على درايةٍ بمقاماته، وأنه ليس مصادفًا للإجماع في كل حالاته، ولا مأخذُه مأخذَه حتى يُطعن عليه بعدم تحقق شرائطه فيه.

وقال ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ): (... وإذا كان هذا هكذا، وكان من شرائط الإجماع اتفاق جميع المجتهدين الموجودين في ذلك العصر، فمَن رأى إجماع أهل المدينة حجةً لأنهم الأكثر في أول الإسلام فلا معنى له، **لكن حُذَّاق المالكيين إنما يرونه حجة من جهة النقل**)[2]. وقرَّرَ في مقامٍ آخر أن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع، ثم قال: (وذلك **لا وجه له**)[3]. فليس الأمر مقتصرًا إذًا على مخالفي المالكية كما يوهمه الكلام المتقدم للقاضي عياض.

وممن تحدَّث عن هذه القضية وأحسنَ في بيانها: ابنُ خَلْدون (٨٠٨هـ)، فقد جلَّى

---

(١) ترتيب المدارك (١: ٤٧).

(٢) الضروري (٩٣).

(٣) بداية المجتهد (١: ٣٠٨).

ذلك المنزعَ في قراءة المسألة تجليةً عاليةً حين عَرضِه لهذا الأصل في «مقدمته»، فقال:

(ظنَّ كثيرٌ أنَّ ذلك من مسائل الإجماع فأنكره، لأنَّ دليلَ الإجماع لا يخصُّ أهل المدينة من سواهم، بل هو شاملٌ للأمة. واعلم أنَّ الإجماعَ إنَّما هو الاتفاق على الأمر الديني عن اجتهاد، ومالكٌ لم يعتبر عملَ أهل المدينة من هذا المعنى، وإنَّما اعتبره من حيثُ اتِّباع الجيل بالمشاهدة للجيل بالمشاهدة إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله عليه، وضرورةُ اقتدائهم تُعيِّن ذلك. نعم، المسألة ذُكِرت في باب الإجماع لأنه أليق الأبواب بها من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع، إلا أنَّ اتفاق أهل الإجماع عن اجتهادٍ ورأيٍ بالنظر في الأدلة، واتفاقُ هؤلاء في فعلٍ أو تركٍ مستندين إلى مشاهدة من قبلهم، ولو ذُكِرَت المسألةُ في باب فعل النبي ﷺ وتقريره، أو مع الأدلة المختلف فيها مثل شرع من قبلنا، ومذهب الصحابي، والاستصحاب = لكان أليقَ بها)[1].

ومما يجعله أليقَ بها زيادةً على ما صاحبَ ضمَّها إلى مسائل الإجماع من إشكالٍ: أن مفهوم (عمل أهل المدينة) ليسَ متَّفقًا عليه، بل تجاذبتْه الأنظار وتفاوتتْ في ضبطِه الأفكار، ومن ذلك مثلًا شموله لِمَا اتفق عليه أهلُ المدينة عن رأيٍ واجتهادٍ، فغالب المالكية فيما يحكيه القاضي عياض (٥٤٤هـ)[2] لا يرونه حجة، وخالف في ذلك بعضُهم.

وأمَّا ابن رشدٍ (٥٩٥هـ) فيرى أن الأليق بقضية العمل أن تُقرَأَ من زاوية «عموم البلوى» المعهودِ بحثُه عند الحنفية، وإذا كان ذلك كذلك فمحله كائنٌ فيما تحقق فيه شرط عموم البلوى، ولم يكن مما يُتصَوَّرُ وروده عن آحادٍ من الناس دون آحادٍ، وإذا كان ذلك كذلك فيُتعامَل مع العمل على أنه قرينة، ربما قويت حينًا، وضعفت في حينٍ آخرَ، بقدر اقترابها وابتعادها من تحقق عموم البلوى.

---

(١) المقدمة (٣: ٥-٦).

(٢) انظر: ترتيب المدارك (١: ٥٠).

وقد قرَّر ذلك حين بحثه مسألةَ الجمع في الحضر لعذر المطر، وتفريقَ مالكٍ بين الليل والنهار في ذلك، مع أن الأصل في ذلك خبر ابن عباس، وفيه الجمع بين الظهرين والعشائين، ونصه: «جمع رسول الله ﷺ بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في غير خوف ولا سفر». وأنا أسوق لك كلامَه بطوله لكثرة مائه ووفرة فائدته.

قال ابن رشد (٥٩٥هـ):

(وأحسبُ أن مالكًا رحمه الله إنما رد بعض هذا الحديث لأنه عارضه العمل، فأخذ منه بالبعض الذي لم يعارضه العمل، وهو الجمع في الحضر بين المغرب والعشاء، على ما روي أن ابن عمر كان إذا جمع الأمراءُ بين المغرب والعشاء جمع معهم، لكن النظر في هذا الأصل الذي هو العمل كيف يكون دليلًا شرعيًا فيه نظرٌ، فإن متقدمي شيوخ المالكية كانوا يقولون إنه من باب الإجماع، وذلك لا وجه له، فإن إجماعَ البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفًا عن سلفٍ، والعمل إنما هو فعلٌ، والفعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإن التواتر طريقُه الخبر لا العمل، وبأنَّ جعل الأفعال تفيد التواتر عسير بل لعله ممنوع. والأشبه عندي أن يكون من باب عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، وذلك أنه لا يجوز أن يكون أمثال هذه السنن مع تكررها، وتكرر وقوع أسبابها غير منسوخة، ويذهب العمل بها على أهل المدينة الذين تلقوا العمل بالسنن خلفًا عن سلفٍ، وهو أقوى من عموم البلوى الذي يذهب إليه أبو حنيفة، لأن أهلَ المدينة أحرى ألّا يذهب عليهم ذلك من غيرهم من الناس الذين يعتبرهم أبو حنيفة في طريق النقل. وبالجملة: العملُ لا يُشَكُّ أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول، إن وافقتْه أفادتْ به غلبةَ ظن، وإن خالفتْه أفادتْ به ضعف ظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغا ترد بها أخبار الآحاد الثابتة ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعضٍ، ولا تبلغ في

بعضٍ، لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها، وذلك أنه كلما كانتِ السنة الحاجة إليها أمسَّ وهي كثيرة التكرار على المكلفين كان نقلها من طريق الآحاد من غير أن ينتشر قولًا أو عملًا فيه ضعفٌ، وذلك أنه يوجب ذلك أحد أمرين: إما أنها منسوخة، وإما أن النقل فيه اختلال، وقد بين ذلك المتكلمون كأبي المعالي وغيره)[1].

والقصدُ من كل ما مضىٰ تقريرُ أن هذه الجهة من الحجاج -أعني جهة الاحتجاج بالعمل المدني- لمَّا كان لها سَننٌ بحثيٌّ خاصٌّ كان من اللائقِ إفرادُها بالنظر بعيدًا عن قاعدة الإجماع المطلق.

هذا، ومن الأدلة التي نالت حظًّا وافرًا من الخلاف العائد لاختلاف منهج النظر في حقيقة الرابطة الواصلة بينها وبين دليل الوحي: **دليل القياس**، فليُفرَد بنَظَرٍ مستقلٍّ:

---

(١) بداية المجتهد (١: ٣٠٨-٣٠٩).

القياس[1] .. وتفاسيرُ أُخَر

إنَّ باعثَ الجدل الدائر حول القياس هو الخلافُ في حقيقة ارتباطه بالدليل النصي، فابنُ حزم (٤٥٦هـ) يرى أجنبيَّةَ العملية القياسية من التَّداول اللُّغَوي الذي يحدد طبيعة التعامل والاستنباط من الوحي، ويرى الركونَ إليه افتياتًا على الشارع، ولذا نجده يعبِّر بنحو: (... ثم **حدث القياس** في القرن الثاني)[2]. ليشير بهذا الحدوث إلى براءة التشريع منه، في حين يرى الجمهورُ أنَّ القياسَ من جملة الأدلة التي اعتبرها الشارع، وأنه دليلٌ إلحاقيٌّ لا إنشائيٌّ، أمَّا الطرحُ الحزميُّ فيحاول خلخلة هذه الوَسَاطةِ بين المنصوص عليه والمسكوت عنه.

يتجاوز الغزالي (٥٠٥هـ) بحثَ اعتبار القياس والنظرَ في كونه دليلًا من عدمه إلى عَدِّه من جملة مباحث الدلالات المتعلقة بالنص[3]، فقد قسم الدلالات إلى دلالة من

---

(١) قرَّر الجويني أن القياس (أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذَه وتقاسيمَه، وصحيحَه وفاسدَه، وما يصحُّ من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبها جلاءً وخفاءً، وعرف مجاريَها ومواقعَها = فقد احتوى على مجامع الفقه) البرهان (ف: ٦٧٧). كما قرَّر ابن تيمية (أن القياس هو جماعُ الأدلة النظرية، وهو ينبوع الاستنباط في الأحكام الشرعية) تنبيه الرجل العاقل (١٠١).

(٢) الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل (٣٨٢). وقال في «الإحكام» في سياقٍ أتمَّ: (ولم يصحَّ قطُّ عن أحدٍ من الصحابة القولُ بالقياس وأيقنَّا أنهم لم يعرفوا قطُّ العللَ التي لا يصح القياس إلا عليها عند القائل به، فقد صحَّ الإجماعُ منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا ما القياسُ، وبأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث، كما ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع، وفشا وظهر في القرن الخامس) (٧: ١٧٧).

(٣) لا أريد هنا تسجيل أَوَّليَّة الغزالي في ذلك، فصنيعُه له جذوره المتقدمة، غير أن صنيع الغزالي كان أوضحَ بيانًا وأكثر انتظامًا.

حيث (الصيغة، الفحوى والإشارة، المعقول)، وجعل القياس هو معقولَ النص[1]، وهذا نظرٌ حسنٌ يربط القياسَ بالنَّصِّ ارتباطًا عضويًّا، ولا يجعله مجردَ ارتباطٍ لزوميٍّ، **بل يدفع القياس عن كونه دليلًا ليجعله مجرد عمليَّة في استثمار الدليل**، وفي ذلك يقول الغزالي (٥٠٥هـ): (لا معنى للقياس إلا معقول النصِّ، وهو الذي يُفهِمُ المرادَ من النص)[2]. ويقول: (القياسُ عندنا حكمٌ بالتوقيف المحض)[3].

---

(١) وهذا الصنيع منه كان محلَّ ملاحظة من جاء بعده، ومنهم الزركشي، فقد قال: (المراد بالأدلة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال. وقال إمام الحرمين والغزالي: ثلاثةٌ فقط، وأسقطا القياس والاستدلال. فالإمام بناه على أن الأدلة لا تتناول إلا القطعي، فلزم إخراج القياس من أصول الفقه، ثم اعتذر عن إدخاله فيه بقيام القاطع على العمل به. والغزاليُّ خصَّ الأدلة بالمثمرة للأحكام، فلهذا كانت ثلاثة، وجعل القياس من طرق الاستثمار، فإن دلالته من حيث معقول اللفظ، كما أن العموم والخصوص دلالته من حيث صيغته) تشنيف المسامع (١: ٨٨).

(٢) المستصفى (٢: ١٦٣).

(٣) المستصفى (٢: ٢٤٥). وقال في «أساس القياس»: (اعلم أن القول بالقياس في الشرع باطلٌ إن كان القياس عبارةً عن معنى يقابل التوقيف حتى يُقال: «الشرع إما توقيف أو قياس». حاشَ لله أن يكون كذلك، بل الشرع كله توقيف ... وأما إن كان القياس عبارةً عن معنى آخر هو داخلٌ تحت عموم التوقيف، لكنه نوعٌ خاصٌّ من أنواع التوقيف = فذلك مما لا نأباه، ولا يستطيع أحد من العقلاء أن يأباه) (٣٣). وقال عن المعنى الأول: (هذا الذي ننكره، وهو الذي يتعرَّض لتشنيع الظاهرية والتعليمية) (١٠٣).

وهذا الكتاب -أعني «أساس القياس» للغزالي- كتابٌ موجزٌ، مبناه -لمن تأمَّل- على تخفيف حدة الخلاف بين مثبتي القياس ومنكريه.

وفي سياق تثبيت هذا المعنى يقول الشوكاني: (اعلم أن نفاةَ القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياسًا وإن كان منصوصًا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولًا عليه بدليل الأصل، مشمولًا به، مندرجًا تحته، وبهذا يهون عليك الخطب، ويصغر عندك ما استعظموه، ويقرب لديك ما بعَّدوه، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيًّا، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه، واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا عقلًا ولا شرعًا ولا عرفًا) إرشاد الفحول (٢: ٨٦١). وأصل ما أراد الشوكانيُّ الإشارة إليه صحيح، لكن تضييق دائرة الخلاف حتى تبلغ هذه اللفظية غيرُ صحيح، والشوكاني فيه نزعة ظاهرية ربما أدته إلى هذا التقرير الذي يخفف اللوم على غلط الظاهرية في إنكار القياس.

وقريبٌ منه عدُّ ابنُ تيمية (٧٢٨هـ) قياسَ العلة والقياسَ في معنى الأصل في (جملة دلالات الألفاظ)[١].

وجاء في «شرح العُمَد»: (إنَّ القياسَ وإنْ كان فِعْلَنا فإنَّا نتوصَّل إلى معرفة مراد الله تعالى الذي هو الحكم بدلالة النصِّ عليه، وإنَّما نفزع إلى القياس في الاستدلال بالنصِّ ومعرفة دلالته فقط)[٢].

وهذا الاستثمارُ القياسيُّ ليس (من تصرُّفات العقول محضًا، وإنما تَصَرَّفَت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاقٍ أو تقييدٍ)[٣].

يأتي ابنُ رشد (٥٩٥هـ) بضربٍ آخرَ مخلِّصٍ من قول منكري القياس، فإنه قال بعد أن عرَّف القياس بأنه «حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه»:

> **(إنه إذا تُؤُمِّل هذا المعنى الذي يعنونه بالقياس في هذا الموضع ظهر أنَّ ذلك ليس بقياس، وأنه من جنس إبدالِ الجزئيِّ مكانَ الكلي، والدليلُ على ذلك أنَّ الأصلَ إنما تعلَّق به الحكمُ بالنص أو بالإجماع، فإنْ صرَّحَ بالعلة الموجِبة للحكم، وكانت أعمَّ من الأصل = فهذا يلتحقُ بالعام ... وأمَّا إذا لم يكن صرَّح بالعلة الموجبة للحكم واقتضاها مفهومُ اللفظ، وكانت أعمَّ من الأصل = كان من إبدال الجزئيِّ مكانَ الكلِّي، وعند ذلك أيما صح بالاجتهاد أو بالحس أنه داخلٌ تحت ذلك الكلي ألحقنا به ذلك الحكم) فـ(كان ما يعنونه بالقياس في هذه الصناعة في الأكثر راجعًا إلى ما تقتضيه الألفاظ بمفهوماتها)[٤].**

---

(١) الاستقامة (١: ٧). وقد يشكل على هذا التقرير أنَّ ابنَ تيمية لما ردَّ على مَن قال بأن دلالة المفهوم حجةٌ في كلام الشارع دون كلام الناس، بمنزلة القياس = ذكر أن (القياس ليس من دلالات الألفا المعلومة من جهة اللغة، وإنما يصير دليلًا بنص الشارع، بخلاف المفهوم، فإنه دليلٌ في اللغة) مجموع الفتاوى (٣١: ١٣٧) فليُتَأَمَّل.

(٢) شرح العمد (١: ٢٩٦).

(٣) الموافقات للشاطبي (١: ١٣٣).

(٤) الضروري في أصول الفقه (١٢٥-١٢٦).

فابنُ رشد (٥٩٥هـ) يردُّ القياس بذلك إلى جهة دلاليَّة لا إلحاقيَّة، فالعلة إن كانت منصوصةً، أو لم تكن منصوصةً ولكن اقتضاها المفهوم، وكانت أعمَّ من الأصل في الحالين = فإنها تتجاوز الفرد المنصوص، لأنه بذلك إنَّما نُصَّ عليه **تجوُّزًا** من باب إحلالِ الجزئي محلَّ الكلِّي، (وهذا بابٌ غيرُ باب القياس)[1].

ويزيد ابنُ رشد (٥٩٥هـ) في بيان هذا التفسير لمادَّة القياس في كتب الأصول فيقول: (إنه مما يظهر أنَّ أكثرَ المواضع التي يَستعمِلُ القياسَ فيها القائلون بالقياس في الشرع ليس يستعملونه في استنباطِ حكمٍ مجهولٍ عن معلومٍ على جهة ما يُستَنبط عن المقدِّماتِ المعقولةِ مطلبٌ مجهولٌ، لكنْ في تصحيح إبدال الألفاظ في مكانٍ مكانٍ ونازلةٍ نازلةٍ، فإنَّ الأنواع التي يسمونها بالقياس المُخِيل والمناسب وقياس الشبه هي **قرائنُ تدلُّ عندهم علىٰ إبدال الألفاظ**، وليست أقيسةً، ولا يوجد لها فِعلُ القياس، **وإن كان لم يتميَّز للناظرين في هذه الصناعة أمرُ هذا التميُّز، وذلك ظاهرٌ من أقاويلهم التي يستعملونها في مناقضة القائلينَ بردِّ القياس**، وهم المسمَّونَ عندهم أهل الظاهر، لأنَّ هؤلاء القومَ ألزموا القائلين بالقياس أمرًا لم يجدوا عنه محيصًا، وهو أنَّ ما سبيلُ المعرفةِ به الوحيُ والأمرُ من الله = فإنَّه ليس للعقول في إثباتِ شيءٍ من ذلك وإبطالِه مدخلٌ، وأيضًا فإنَّ الأحكامَ ليست صفاتِ ذواتٍ فتدركها العقول.

وبالجملة: كلُّ ما طريقه التوقيفُ لا مدخلَ للقياس فيه، وإنما طريق المعرفة به السمعُ، كاللغات وغير ذلك، وهذا إنما هو لازمٌ لمن يقيس على أصلٍ لم يتضمَّن باللفظ قطُّ التنبيهَ على الأصل، مثل قياس حدِّ الخمر على القذف، وأمَّا مَن يقيسُ على أصلٍ يتضمَّن بمفهومه علةَ الأصل، وإن لم يتضمن ذلك بصيغة اللفظ = فليس يلزمه هذا الاعتراض، **وأكثر مقاييس الشرع هي من هذا الباب، ولذلك لو فهموا هذا المعنىٰ لأمكنهم الانفصالُ عنهم.**

---

(١) تفسير آيات أشكلت لابن تيمية (٢: ٥٢٢).

وأما أهلُ الظاهر ومَن يُجوِّزُ الاستدلالَ بظواهر الألفاظ من جهة صيغها، فقد ينبغي له ألا ينكرَ القياسَ الذي في معنى الأصل، والمخيل، والمناسب الملائم، إذا شَهِدَ الشرعُ بالالتفات إلى جنسه القريب، فإنَّ هذه كلَّها قرائنُ نظيرِ الألفاظ ظاهرةٌ بمفهوماتها، وإن لم تكن بصيغها، ولا معنى لقول من لا يرى الظاهر إلا في الصيغة)[١].

ويقول: (إنَّ الألفاظَ الواردةَ عن الصحابة في القياس محتملة، ويشبه إذا تُؤُمِّلت أن يظهر من أمرها هذا المعنى الذي قلناه في القياس، **وأنَّ ذلك إنما كان منهم اجتهادًا في مفهوم الألفاظ**)[٢].

وفي صدر كتابه «بداية المجتهد» قرَّر قريبًا من هذا المعنى حين تمييزه بين القياسِ، واللفظِ الخاصِّ المرادِ به العموم، فقال: (والفرقُ بين القياسِ الشرعيِّ واللفظِ الخاصِّ يُرادُ به العامُّ: أنَّ القياسَ يكون على الخاصِّ الذي أُرِيد به الخاصُّ، فيُلحَق به غيرُه، أعني أنَّ المسكوتَ عنه يُلحَق بالمنطوق من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ، لأنَّ إلحاقَ المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس، وإنَّما هو من باب دلالة اللفظ، **وهذان الصنفان يتقاربان جدًّا، لأنهم إلحاقُ مسكوتٍ عنه بمنطوقٍ به، وهما يلتبسان علىٰ الفقهاء كثيرًا جدًّا.**

فمثال القياس: إلحاقُ شاربِ الخمر بالقاذف في الحدِّ، والصَّداقِ بالنصاب في القطع.

وأمَّا إلحاق الربويَّات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم فمن باب الخاصِّ أُرِيد به العام، **فتأمَّل هذا فإنَّ فيه غموضًا.**

والجنس الأول هو الذي ينبغي للظاهريَّة أن تنازِعَ فيه، وأمَّا الثاني فليس ينبغي لها أن تنازعَ فيه، لأنه من باب السمع، والذي يردُّ ذلك يردُّ نوعًا من خطاب العرب)[٣].

---

(١) الضروري في أصول الفقه (١٣٠-١٣٢).

(٢) الضروري في أصول الفقه (١٣٢).

(٣) (١: ٢٠).

وهاتان القراءاتان، الغزاليَّةُ (=التي رَدَّت القياس ليكون من معقول النص) والرُّشديَّةُ (=التي رَدَّته ليكون من الدلالة اللغوية للنص) ليستا مباينتَين لطريقة الأصوليين، ولكنها محاولةٌ لتعميق قراءة العمليَّة القياسية بما يخفِّف غُلَوَاءَ الرادِّين لها، **فإنَّ الأحكامَ القياسيةَ قبضةٌ من أثرِ النُّصوص**، والقياسُ كاشفٌ -لا منشئٌ- لهذه الحقيقة، ولذا يعبِّر عنه الزركشيُّ (٧٩٤هـ) بأنه (مظهرٌ لحكم الله تعالى، لا مثبتٌ له ابتداءً)[١].

وقال السرخسي (٤٨٣هـ): (هو مدركٌ من مدارك أحكام الشرع، ولكنه غيرُ صالحٍ لإثبات الحكم به ابتداءً)[٢].

وبعد أن ذكر اللَّامِشِيُّ الحنفيُّ أنَّ أصولَ الفقه ثلاثةٌ على التحقيق (= الكتاب والسنة والإجماع) = قال: (والقياسُ فرعٌ لهذه الأصول الثلاثة، فلا نسمِّيه أصلًا، لأنَّه لا يمكن إثباتُ الحكم به ابتداءً، بل هو التَّعدية)[٣]. ولذلك (إذا انتسخَ أصلٌ من الأصول فحينئذٍ ينتسخ ما ثبت بالقياس على ذلك الأصل لكونه بناءً عليه)[٤].

وقال أبو زَهرة (١٣٩٤هـ):

(القياس في حقيقة معناه ليس إلا إعمالًا للنصوص بأوسعِ مدًى للاستعمال، فليس تزايدًا عليها، ولكنه تفسيرٌ له)[٥].

وفي المتن الحنفي نجد أنظارًا دِقاقًا للتمييز بين رُتَب الدلالات النصية ضيَّقت من دائرة الصور الخالصة للقياس، ومن ثَمَّ أسهمتْ في تضييق دائرة الخلاف.

من ذلك ما يلقِّبونه بـ «دلالة النص»، وهو ما ثبت بمعنى النَّظم لغةً لا استنباطًا بالرأي، فيأتون لنحو قول النبي ﷺ في الهرَّة: «إنها ليست بنجسة، إنها من الطوَّافين

---

(١) البحر المحيط للزركشي (٥: ١٤).
(٢) أصول السرخسي (٢: ١١٨).
(٣) كتابٌ في أصول الفقه (٣٠).
(٤) كتابٌ في أصول الفقه (١٧١).
(٥) أصول الفقه (٢٠٥).

عليكم والطوَّافات». فيثبتون الحكمَ للفأرةِ والحيَّةِ بهذه العلة، ولا يجعلون ذلك ثابتًا بالقياس، بل بدلالة النص.

وكذلك في قوله ﷺ للمستحاضة: «إنه دم عرق انفجر فتوضَّئِي لكل صلاة». فإنهم يثبتون به الحكمَ في سائر الدماء التي تسيل من العروق من باب دلالة النص لا القياس، (فمن حيثُ إنَّ الحكمَ غيرُ ثابتٍ فيه بتناول صورة النص إياه لم يكن ثابتًا بعبارة النص، ومن حيث إنه ثابتٌ بالمعنى المعلوم بالنصِّ لغةً كان دلالةَ النص، ولم يكن قياسًا، فالقياسُ معنًى يستنبطه بالرأي مما ظهر له أثرٌ في الشرع ليتعدَّى به الحكم إلى ما لا نصَّ فيه، لا استنباطٌ باعتبار معنى النظم لغةً)[1].

وهذا التمييز ليس تمييزا فنيًّا فحسب، بل ترتبت عليه آثارٌ فقهيةٌ عند الحنفيَّة، فما كان مكتسبًا بطريق دلالة النص جاز إثباتُ الكفارات به مثلًا، وليس كذلك القياس[2].

قال السَّرَخْسِيُّ (٤٨٣هـ) بعد أن ذكر أنَّ دلالةَ الحديثين المتقدمين من باب دلالة النص لا القياس: (ولهذا جعلنا الثابتَ بدلالة النص كالثابت بإشارة النص، وإن كان يظهر بينهما التفاوتُ عند المقابلة، وكلٌّ واحدٍ منهما ضربٌ من البلاغة، أحدُهما من حيث اللفظ، والآخرُ من حيث المعنى، ولهذا جوَّزنا إثباتَ العقوبات والكفارات بدلالة النص، وإن كنَّا لا نجوِّز ذلك بالقياس، فأوجبنا حدَّ قطَّاع الطريق على الرِّدْء[3] بدلالة النص، لأنَّ عبارةَ النص: المحاربة، وصورة ذلك بمباشرة القتال، ومعناها لغةً: قهرُ العدو والتخويف على وجهٍ ينقطع به الطريق، وهذا معنًى معلومٌ بالمحاربة لغةً، والرِّدْءُ مباشرٌ

---

(١) أصول السرخسي (١: ٢٤١). والمراد بعبارة النص: المعنى الذي سيق الكلام لأجله ويُعلَمُ قبل التأمُّل أن ظاهرَ النص متناول له.

(٢) انظر في الفرق بين دلالة النص والقياس: الفروق في أصول الفقه لعبد اللطيف الحمد (٣٥٤-٣٥٦).

(٣) قال الفيُّوميُّ: («الرِّدْء» مهموزٌ وِزَانُ «حِمْل»: المُعِين. وأردأْتُه: أعنتُه) المصباح المنير (ر د ا).

لذلك كالمقاتل، ولهذا اشتركوا في الغنيمة، فيقام الحد على الرِّدْء بدلالة النص من هذه الوجوه)[1].

ونظيرُ ذلك القولُ في الحدود، فقد قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): (لما امتنع فقهاء العراق -أعني أهل الرأي- من إجراء القياس في الحدود استعملوا ضربًا آخرَ سموه «الاستدلال»، وعنوا به تجريد مناط الحكم وتنقيحه عما اقترن به)[2].

ومثل هذا النوع الذي ينص فيه الشارع على الحكم في مسألةٍ معيَّنةٍ، فيتناول ما كان مثلَها ويثبت به حكمٌ عامٌّ يقول عنه ابن تيمية (٧٢٨هـ): (هذا النوع يُقِرُّ به كثيرٌ من منكري القياس أو أكثرهم، وكثيرٌ من الفقهاء لا يسميه قياسًا، بل يثبتون به الكفارات والحدود، وإن كانوا لا يثبتون ذلك بالقياس)[3]. ويقرِّرُ (أنَّ مثلَ هذا لا يردُّه إلا جهلة نفاة القياس)[4].

وفي الجملة، **فلا بُدَّ من قراءةٍ محقَّقَةٍ لحقيقة الخلاف بين مثبتي القياس ومنكريه دون الوقوع في أسر المصطلحات**، فالعبرة بالمعاني التي يقصد إليها كلُّ فريقٍ، فقد أُلحِق بالقياس ما لا يقول به المثبتة، كما أُلحِق به ما يثبته النُّفاة[5]، وذلك لأنَّ اسم القياس دون

---

(١) أصول السرخسي (١: ٢٤٢). والمراد بإشارة النص: المعنى الذي لم يُسَق الكلام لأجله لكنه يُعلَم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز. وانظر: الفروق في أصول الفقه لعبد اللطيف الحمد (٣٥٤-٣٥٦).

(٢) تنبيه الرجل العاقل (١٠١).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧: ٣٣٨-٣٣٩).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧: ٣٤١).

(٥) انظر في ذلك: الفصول في الأصول للجصاص (٣: ١٠٠). ومما قاله: (مما ليس بقياس عندنا، وكثير من نفاة القياس يقولون به مع نفيهم القياس = أن يتساوى حكم الشيئين في الأصل، ثم يرد أثر بحكم في بعض ما ثبت فيه المساواة في الأصل بينه وبين غيره، فيفيدنا ما قد عقلنا من المساواة بينهما بدءًا أنَّ ما لم يرد فيه الأثر مساوٍ لما ورد فيه فيما كانت عليه حالهما من وجوب المساواة بين حكمهما). فهذا مسمًّى عند الأصوليين بالقياس، ونفاة القياس يثبتونه، والجصاص ينزع عنه اسمَ القياس.

معناه صار هو الأكثرَ تأثيرًا في طبيعة الجدل القياسي، حتى صار النفاة ينفرون ظاهرًا من كل ما سماه الخصم قياسًا، واستمع إلى أبي حيان التوحيديِّ (٤١٤هـ) حين يشير إلى شيءٍ من ذلك بقوله في رسالته الوجيزة في العلوم لمَّا تحدث عن القياس، حيث قال: (الطاعن فيه يعلمه وإن أنكره، ويفزع إليه وإن أباه، ولا يجد محيدًا عنه وإن لم يثق به، **وإنَّما يتفرَّد به بمختلف ألفاظٍ تؤدِّيه إلىٰ نفس القياس)**[1].

وبنحوه قال ابن عاشور (١٣٩٣هـ) لما تحدث عن قابليَّة أحكام الشريعة للقياس:

> **(لا أحسب لمن يتطرَّقُهُ شكٌّ في قبول الأحكام للقياس حسابًا من سعة النظر في الشريعة، ولا أعدُّه إلا عاكفًا على تلقِّي الجزئيات المأثورة دون شعور بجهات الاتحاد بين متماثلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيِّرًا عند تطلُّب أحكام لصورٍ وأعمالٍ غير ثابتةٍ في الآثار أحكامٌ لها، وأنه لا يلبث إلَّا أن يجد نفسه مضطرًّا للقياس، وإذا فقد نفسه وجد نفسه قد قاس)**[2].

---

(١) رسالة أبي حيان في العلوم (٢١).

(٢) مقاصد الشريعة (٣١٣).

طبقات الأدلة

يمكن تقسيم الأدلة عبر أساساتِ تقسيمٍ متنوعةٍ، منها ما هو فنيٌّ، ومنها ما هو موضوعيٌّ له أثرٌ في وزن الدَّلالات، وضبطُ الناظر للتمايزاتِ الموضوعيَّةِ يُعِينه على تحسينِ تصوُّره للأدلة، وتقويمِ استثماره لها.

ومن أساسات التقسيم الموضوعية:

الأساس الأول: الاتفاق والاختلاف:

فإن من الأدلة ما هو متفَقٌ عليه، كالكتاب والسنة، ويُلحَق بهما الإجماع والقياس، لضعف الخلاف فيهما، ويُدرِج بعضهم الاستصحابَ في جملتها، وما عداها من الأدلة مختلف فيه، وترتيبُ المادة الأصولية وَفق هذا الأساس واقعٌ في جملةٍ من كتب الأصول.

وربَّما أفرد بعضُ الأصوليين الأدلةَ المختلفَ فيها باسم «الاستدلال» فيطلق على استعمالِ ما ليس بنصٍّ أو إجماعٍ أو قياسٍ «استدلالًا»[1]، وربما أطلقه بعض الأصوليين على نوعٍ من الأدلة، أو مسلكٍ من مسالك إثباتها، كمسلك المناسبة من مسالك إثبات العلة[2].

---

(١) قال الطوفي بعد أن عرَّف الاستدلال بأنه «إثبات الحكم المدَّعى بدليله»: (هذا تعريفٌ للاستدلال من حيث هو، أمَّا الأصوليون فيقولون: الأدلة الشرعية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، ويعرفونه بأنه ما ليس واحدًا من الأربعة قبلَه) عَلَم الجذل في عِلم الجدل (٣٨). وهو اصطلاحٌ حادثٌ كما نبَّه على ذلك الزركشي في تشنيف المسامع (٣: ٣١٣-٣١٤).

(٢) قال الزركشي عن مسلك المناسبة: (وهي من الطرق المعقولة، ويعبر عنها بـ «الإخالة»، وبـ «المصلحة»، وبـ «الاستدلال»، وبـ «رعاية المقاصد»، ويسمى استخراجها «تخريج المناط»، لأنه إبداء مناط الحكم، وهي عمدة كتاب القياس، وغمرته، ومحل غموضه ووضوحه) البحر المحيط (٥: ٢٠٦).

ومهما يكن من أمرٍ، فإن البحث الأصولي للأدلة المختلف فيها لم يَحْظَ من التحرير والتقرير مثلَ ما نالته الأدلة المتفق عليها.

يسجل هذه النتيجة د. يعقوب الباحسين، فيقول: (إن «الاستدلال» يُعَدُّ من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة في الأصول، وقد أولاه علماء أصول الفقه بعض العناية، إذْ كان عندهم يأتي في مرحلة تالية للأدلة الأساسية المعتمدة عندهم، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولهذا **كانت عنايتُهم بمباحث الاستدلال أقلَّ من عنايتهم بمباحث الأدلة الأساس**، ويغلب على منهجهم فيها الاكتفاء بإقامة الدليل على حجيتها عند من يأخذ بها، أو تزييفها عند من لا يراها حجة، ولم يَدخُلوا في تفاصيلها إلا في القليل منها، كمباحث العرف، والعادة، والاستصحاب، والمصالح المرسلة)[1].

* * *

الأساس الثاني: النقل والعقل:

قد تقدم في مبحث (وظائف مولدة) بيان أن من ضمن المعالجات الأصولية ضبطَ العلاقة بينهما، وفيه انساق النظر لبيان نافذتَي الحضور العقلي في المادَّة الأصولية، وفي صدر هذا الفصل تسلَّط البحث على دليل الكتاب وهو أسُّ الأدلة النقلية، بل هو مركز الأدلة قاطبةً، وسيأتي في فصل (مسار النظر الأصولي) بحثٌ لـ (منطلق النظر في الأدلة النقلية) و (فقه الإلحاق)، وبهذه المواضع الأربعة تتشكل وِحدَةٌ نظريةٌ موجزةٌ تبيِّنُ جذر النظر في الأدلة النقلية والعقلية.

* * *

الأساس الثالث: القطع والظن:

يُلمَحُ جانب القطع والظن في جانبين: الثبوتِ والدَّلالةِ، وإدراكُ هذا التمايز في كلِّ

---

(١) من تقديمه لكتاب: (الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية) للطيب السنوسي أحمد.

منهما مُهِمٌّ في تمييز رتبة الحكم المقرَّر، وكذا في الترجيح بين الأدلة المتعارضة، وكلُّ جنسٍ من أجناس الأدلة فيه ما هو قطعيٌّ وظنيٌّ، وتفصيلُ القول في ذلك مشهور متداول، والقصد هنا الإشارة إلى جُمَلِ أساسات التقسيم للأدلة.

غير أن من المهم هنا الإشارةَ إلى ما وقع في بعض المناهج الأصولية من فسادٍ حين خلطهم أوراق القطع والظن، وذلك حين حكموا بقطعية ما هو من الظنيات أو ظنية ما هو من القطعيات، ومن أصول ذلك جعلُ المتكلمين من المعتزلة ومن تبعهم من الأشعرية القضايا الكلامية من القطعيات والأحكامَ الفقهية من الظنيات، وهذا أفرز آثارًا عريضةً في تفاصيل المدونة الأصولية، حتى قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): (طوائف كبيرة من أهل الكلام من المعتزلة -وهم أصل هذا الباب- كأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار وأبي الحسين وغيرهم، ومَن اتبعهم من الأشعرية كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي حامد والرازي، ومَن اتبعهم من الفقهاء = يُعظِّمُون أمرَ الكلام الذي يسمونه أصول الدين، حتى يجعلون مسائله قطعيَّةً، ويوهنون من أمر الفقه الذي هو معرفة أحكام الأفعال حتى يجعلوه من باب الظنون لا العلوم، **وقد رتبوا علىٰ ذلك أصولًا انتشرت في الناس حتىٰ دخل فيها طوائف من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث، لا يعلمون أصولها ولا ما تؤول إليه من الفساد**، مع أن هذه الأصول التي ادعوها في ذلك باطلة واهية)[1].

* * *

الأساس الرابع: الأصالة والتبعية المصدرية:

دليل الكتاب أصلٌ، وما عداه تبعٌ له.

وقد تقدم القول في ذلك وبيان ما له من آثار في مطلع هذا الفصل.

* * *

---

(١) الاستقامة (١: ٤٧-٤٩).

الأساس الخامس: الأصالة والتبعية الدلالية:

فمن الأدلة ما يقوى على تقريرِ حكمٍ استقلالًا، ومنها ما لا يقوى على ذلك، بل يُعَدُّ من جملة الأدلة الاستئناسية التي تأتي تبعًا لا أصالةً، ولا يمكن هنا أن نُحزِّمَ أجناس الأدلة إلى ما هو أصليٌّ وتبعيٌّ، فإنها متفاوتة الآحاد، وليس لأجناسها طبقاتٌ منضبطةٌ، فربما كان الدليلُ القرآنيُّ أصليًّا في موضع، مستأنَسًا به في آخرَ، وذلك بحسب قوته الدلالية على عين الحكم المراد تقريره.

ويحدِّدُ أصالةَ الدليل الجزئي وتبعيتَه: مدى ثبوته، وقوة دلالته على عين الحكم محل البحث، وموقعه من الأدلة المتعاونة على تقرير الحكم المعين.

* * *

الأساس السادس: النظر والمناظرة:

فمن الأدلة ما يفيد الناظر، ومنها ما يفيد المُناظِر، والأصل التلازم بينهما، فما أفاد الناظرَ في نظره أفاده في مناظرته، غيرَ أنهما يفترقان في مقامين:

- اتفاق المتناظرين: وذلك أنَّ للمتناظرين تحديدَ رُتَبِ الأدلة المستعملة في المناظرة، وتفصيل ذلك مبثوث في كتب الجدل.
- ما وقف وُسعُ الناظر فيه دون إمكان الإبانة عنه: ويمكن تبيان ذلك في أمرين يدلان على ما وراءَهما:

الأمر الأول: كُشُوف النظر (المخزون المعرفي للناظر):

إذا اتسعت مدارك المجتهد، واستطالت أنظاره زمانًا طويلًا، وكان من أهل الاستقراء والتتبع = تكشَّفَ له من أغوار الشريعة ما لا يملك التعبير عنه[1]، فهو بهذه

---

(١) كما قال الشافعي لما رُوجِع في مسألةٍ: (إني لأجد فرقانها في قلبي، وما أقدر أن أثبته بلساني) مناقب الشافعي للبيهقي (٢: ١٥٢). وقال الطوفي: (لا يبعد أن يحصل لبعض المجتهدين دربة=

الامتيازات يدركُ التنافر بين هذين الفرعين، والانجذاب بين ذَينِك، ويدركُ من سَمْتِ الشريعة ما يحقِّق له مناسبةَ هذا الحكم لقواعدها، وعدمَ مناسبة ذلك، ونحو ذلك من الكشوف.

وهذا مقامٌ قليلُ التحقُّقِ في المتصدِّين للنظر والاجتهاد، فقَلَّ أن تجد من يقرأ النصَّ الجزئيَّ بعَينٍ أَلِفَت كليَّات الشريعة، ويقرأ النصَّ الكليَّ وهو يستحضر آحادَ جزئياتها، واقرأ معي شهادةً على ذلك من ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)، وذلك حين قال:

> (وليس يخفى عليك إذا نظرتَ إلى تصرُّفات الفقهاء فيما ذكروه من الأحكام أن بعض ما حكموا به استندوا فيه إلى قاعدةٍ كليَّةٍ معلومةٍ عندهم، فلو سئل بعضهم عن دليلٍ خاصٍّ يَرجع إلى نصٍّ = لم يستحضره، والذين لا يرجعون إلا إلى النصوص قد لا يستحضرون اندراج المسألة المعينة تحت نص معين، فإن استحضار كل ما ينبغي كما ينبغي ليس من قدرة غير المعصوم من البشر)[1].

ثم إن المجتهدين حيال هذه الكشوف النظرية يختلفون من حيث إمكان الإبانة عنها.

وهذا النظر يفيد المجتهدَ في نظره وإفتائه وقضائه، ولكنَّ بينه وبين الحجاج به في المناظرة حائلًا، إذْ ليس للمناظر في الحجاج عن قوله إلا الأدلةُ المسمَّاةُ التي تحتملها أحرف الكتابة دون معاني النظر المتعالية عن أصوات المناظرة وأحبارها.

=وملكة في استخراج الأحكام لكثرة نظره فيها، حتى تلوح له الأحكام سابقة على أدلتها وبدونها، أو تلوح له أحكام الأدلة في مرآة الذوق والملكة على وجه تقصر عنها العبارة) شرح مختصر الروضة (٣: ١٩٣).

(١) شرح الإلمام (٢: ١٥٩).

الأمر الثاني: كُشُوف الإيمان (المخزون الإيماني للناظر):

إنَّ للإيمان والتقوى سببيَّةً في استقامة التصوُّر وسلامة النظر، فإن المرء إذا طلب دلائل الحق فبقدر تقواه تُوهَبُ له العلوم، وهذا بعضٌ من معنى قول الله تعالى: «إنما يخشى الله من عباده العلماء». فهم إنما استحقوا أن يكونوا في زمرة العلماء بسبب تقواهم لله وخشيتهم منه.

وما دام طلبُ علمِ الشريعةِ عبادةً يتقرب بها إلى الله فلا جَرَمَ أنْ كان توطينُ القلبِ للإيمان بالله أعظمَ السبل لنوال التحقيق في العلم والفقه.

يأتي شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) ليُقَعِّدَ كشوف الإيمان وأثرها في النظر، ويبيِّنَ ما للتقوى من أثرٍ في ترجيح الأحكام -وهذا كما تقدم بالنسبة للناظر لا المناظر- فيقول رحمه الله:

> **(القلب المعمور بالتقوى إذا رجَّح بمجرد رأيه فهو ترجيحٌ شرعيٌّ، فمتى ما وقع عنده وحصل في قلبه ما بَطَنَ معه أن هذا الأمرَ أو هذا الكلامَ أرضى لله ورسوله = كان هذا ترجيحًا بدليلٍ شرعيٍّ، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحُه لما رجَّح أقوى من أدلةٍ كثيرةٍ ضعيفةٍ).**

ثم ساق من الأحاديث وأقوال السلف ما يبين هذا الفقهَ ويبرهنه إلى أن قال: (وكلَّما قَوِيَ الإيمان في القلب قَوِيَ انكشاف الأمور له، وعرف حقائقها من بواطلها، وكلَّما ضَعُفَ الإيمان ضَعُفَ الكشف ... وهذا بابٌ واسعٌ يطول بسطه، قد نبَّهنا فيه على نكتٍ شريفةٍ تُطلِعُك على ما وراءَها)[1].

وقال في مقامٍ آخرَ: (الذين أنكروا كون الإلهامِ طريقًا على الإطلاق أخطئوا، كما أخطأ الذين جعلوه طريقًا شرعيًّا على الإطلاق، ولكن إذا اجتهد السالك في الأدلة

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠: ٤٢-٤٧).

الشرعية الظاهرة فلم يرَ فيها ترجيحًا، وأُلهِم حينئذ رجحان أحد الفعلين، مع حسن قصده وعمارته بالتقوى = فإلهامُ مثل هذا دليلٌ في حقه، قد يكون أقوى من كثير من الأقيسةِ الضعيفة والأحاديثِ الضعيفة والظواهرِ الضعيفة والاستصحاباتِ الضعيفة التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذهب والخلاف وأصول الفقه)[1].

* * *

الأساس السابع: التشريع والوقوع:

تقدم ذكر أنَّ من مقامات الضبط الأصولي ضبطَ العلاقة بين النص والواقع، وذلك من خلال تمييز الأصوليين بين «أدلة التشريع» و «أدلة الوقوع»، وأُحِيلَ بيان الفرق بينهما إلى هذا الموضع، فليَكُنْ إنجازُ الوعد.

أمَّا أدلة التشريع فهي الأدلة المسمَّاة في كتب الأصول تحت باب الأدلة، وهي موضوعُ علم الأصول وشطرُ لُبِّه.

وأمَّا أدلة الوقوع فهي إحدى وسائل تنزيل أدلة التشريع على الوقائع المختلفة، فهي ليست أدلةً إنتاجيَّةً للأحكام، بل هي أدلةٌ إيقاعيَّةٌ مصحِّحةٌ للتطبيق، وقد عرَّفها القرافي (٦٨٢هـ) بأنها: (أدلة وقوع أسباب الأحكام، وحصول شروطها، وانتفاء موانعها)[2].

ومن أدلة الوقوع: العقل، الحس، العادة، التجربة، العرف، الحساب، وغيرها كثير، بل ذكر القرافي (٦٨٢هـ) أنها (غير محصورة)[3].

هذا، وما دام شأنُها غيرَ متعلّقٍ بإنتاج الأحكام، فليست هي مما يستبِدُّ بالنظر فيه المجتهدون، بل ربما وقف نظر المجتهد دون تحقيقها، فيستعين بوسطاء ليبلِّغوه مرامه منها.

والذي تجدر الإشارة إليه هنا أن البحث في أدلة الوقوع ليس من خَوَاصِّ علم

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠: ٤٣٧).

(٢) شرح تنقيح الفصول (٤٥٤).

(٣) شرح تنقيح الفصول (٤٥٤).

الأصول، ولا هو بالمحقِّقِ لوظيفته إلا على وجه التَّبَع.

* * *

هذه سبعُ أساساتٍ لتقسيم الأدلة، وثمةَ أساساتٌ أُخَرُ، **والغايةُ من التنصيص عليها:** ترتيبُ عقل المستدل، وإعانتُه على تمييز رُتَبِ الأدلة، ليستقيمَ نظرُه -فَهمًا وتطبيقًا- وتنضبطَ براهينُه وسياقاتُ حِجَاجه.

مطالع الدلالة

(اعلم أن دلالات الألفاظ علىٰ المعاني
ووجوهها هي ينبوع الأحكام الشرعية،
وجماع الأدلة السمعية)

ابن تيمية (٧٢٨هـ)

مِن أوسعِ المباحث الأصولية نظرًا وأحظِّها تحريرًا: مباحث الدلالات، فهي (غَمرَةُ علم أصول الفقه ومعظَمُه)[1]، وذلك أن (جهات دلالات الأقوال مُتَّسعةٌ جدًّا يتفاوت الناس في إدراكِها وفهمِ وجوه الكلام بحسب مِنَحِ الحق سبحانه ومواهبه)[2]، وبالإشراف على هذه الدَّلالات يتمايز النُّظَّار، فهي (ينبوعُ الأحكام الشرعية، وجِماعُ الأدلة السمعية)[3]، ولذلك لما بحث الشافعي (٢٠٤هـ) عربيَّةَ القرآن ووسَّع النظر في ذلك قال: (إنما بدأتُ بما وصفتُ من أنَّ القُرَانَ نزل بلسان العرب دون غيره = لأنه لا يَعلَمُ من إيضاح جُمَلِ علم الكتاب أحدٌ جَهِلَ سعةَ لسان العرب، وكثرةَ وجوهه، وجِماعَ معانيه وتفرُّقَها، ومَن عَلِمَه انتفت عنه الشُّبَه التي دخلت على من جَهِلَ لسانها)[4].

ومباحث الدلالات أخصُّ المباحث بعلم الأصول، وعن ذلك قال ابن رشد (٥٩٥هـ): (وهذا الجزء (= الدلالات) هو الذي النظر فيه **أخصُّ بهذا العلم**)[5].

---

(١) المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ لأبي شامة (١٧٠). هذا رأي أبي شامة، وكذا المازري حيث قرر أن (أصولَ الفقه معظمَها يستند إلى النظر في دلالة الصيغ، كالعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليلُ الخطاب ومفهومه، وإلى النظر في إشارات معانيها، وهو مبدأ القياس) إيضاح المحصول (١٤٧).
وأما الزركشي فيرى أن مسائل الأخبار والإجماع والنسخ والقياس هي معظم الأصول. انظر: البحر المحيط (١: ٢٩). وقرَّر في مقامٍ آخرَ أن معظم نظر الأصولي (في دلالات الصيغ، كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص) البحر المحيط (٢: ٥). ولاتعارضَ، فإنَّ بين المقامين فرقًا، فتأمَّل.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٤٥).

(٣) تنبيه الرجل العاقل لابن تيمية (٤٤٥).

(٤) الرسالة (ف: ١٦٩).

(٥) الضروري في أصول الفقه (١٠١).

ويفسِّرُ ذلك عَدُّ الغزاليِّ (٥٠٥هـ) البحثَ في الدَّلالات (عمدة علم الأصول، لأن ميدانَ سَعْيِ المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتنائها من أغصانها، إذْ نفسُ الأحكام ليست ترتبطُ باختيار المجتهدين ورفعها ووضعها. والأصولُ الأربعةُ من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخلَ لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجالُ اضطرابِ المجتهد واكتسابِه استعمالُ الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها)[1].

---

(١) المستصفى (٢: ٧).

الأبعاد الدلالية

عُنِي الأصوليون ببيان أبعاد الجسد الدَّلالي، مع اختلافهم في ذلك بحسب المدارس التي ينتمون إليها، ولْنأخُذْ سياقًا يستوعِبُ هذه الأبعاد على وجهٍ جامعٍ بين الإيجاز والإحكام.

نجد الغزالي (٥٠٥هـ) حين دراسته للحقل الدلالي قد طوَّقَ الدَّلالة في ثلاثةِ أبعادٍ تستوفي مختلفَ الألفاظ، وذلك حين قسمها إلى:

- صيغة اللفظ ومنظومه.
- فحوى اللفظ وإشارته[1].
- معنى اللفظ ومعقوله.

فأمَّا القسم الأول فيُنظَر تحتَه في المجمل والمبين، والنص والظاهر والمؤول، والأمر والنهي، والعام والخاص. ويزيد الرازي (٦٠٦هـ) إمعانًا في تحرير هذا القسم، فيقسمه إلى ما كان النظر فيه متجهًا لذات الدلالة القولية، وذلك في الأوامر والنواهي، وما كان متجهًا للبحث في عوارضها، وهي على قسمين: إما بحسب متعلقاتها، وهي العموم والخصوص. أو بحسب كيفية دلالتها، وهي المجمل والمبين. ثم قال: (ثم النظر في العموم والخصوص نظرٌ في متعلق الأمر والنهي، والنظرُ في المجمل والمبين نظرٌ في كيفية تعلق الأمر والنهي بتلك المتعلقات)[2].

---

(١) فائدة: قال الجويني: (المستفاد من تنبيه اللفظ وفحواه كالمستفاد من صيغته ومبناه، ومن سمى ذلك قياسًا فمتعلقه أنه ليس مصرَّحًا به، والأمر في ذلك قريب) البرهان (ف: ٨٤٧).

(٢) المحصول (١: ١: ٢٢٤).

وأما **القسم الثاني** فالنظر فيه متعلقٌ بما وراءَ الصيغة من المحالِّ المسكوتِ عنه، وهل لصيغ الألفاظ امتدادٌ دَلاليٌّ إليها أو لا، كالنظر في المفاهيم.

وأمَّا **القسم الثالث** فهو الاقتباسُ الذي يُسمَّى قياسًا.

وفيما يتصل بالقسمين الأولين فيمكن النظر إليهما من جهتين دلاليَّتين ترتهن إلى:

- **قُوَّة الدَّلالة.**
- **سَعَة الدَّلالة.**

ففي الجهة الأول (=قوة الدلالة) يُنظَرُ إلى مدى قوة اللفظ -بمنطوقه أو بمفهومه- في مباشرة المعنى، فمنه ما هو **نَصٌّ** في المعنى بحيث لا يحتمل إلا معنًى واحدًا، ومنه ما هو **ظاهرٌ** فيه بحيث يحتمل أكثرَ من معنًى، هو ظاهرٌ في أحدها، وقد يُحمَلُ على غير ما هو ظاهرٌ فيه لصارفٍ، وهو **المؤوَّل**، ومنها ما هو **مجمَلٌ** مترددٌ بين المعاني، ولا خَلَاص له إلا بمرجِّحٍ خارجيٍّ.

وفي الجهة الثاني (=سعة الدلالة) يُنظَرُ إلى مدى استيعاب اللفظ -بمنطوقه أو بمفهومه- للمعاني مَدًّا وجَزرًا، فيُنظَرُ في:

- تعميمِ النصِّ وتخصيصِه:

وقد نوَّه القرافي (٦٨٢هـ) بموقع هذا الباب من الأصول، فقال: (باب الخصوص والعموم من أعظم أبواب الشريعة، وأعظم أصولها)[١].

وبعده قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): (باب تدبُّر العموم والخصوص من ألفاظ الشرع ومعانيه التي هي علل الأحكام = هو الأصل الذي تُعرَف منه شرائع الإسلام)[٢].

---

(١) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١: ٤٩٠).

(٢) جامع المسائل (٢: ٢٢٩).

وحسبُك بهاتين الإشارتين من إمامين من أساطين الاستقراء دَلالةً على شَرَف البحث في العموم والخصوص، وإنما كان البحث في العموم والخصوص بهذه المنزلة لأن هذه الشريعة عربية، (والعام والخاص من أوسعِ لغة العرب مجالًا، وأكثرِها استعمالًا)[1].

والبحث في العموم الخصوص من المباحث الأصولية الدقيقة التي التبس فيها القول على كثيرٍ من العلماء، وذلك حَفَزَ القرافي (٦٨٢هـ) إلى تأليف كتابٍ خاصٍّ لمعالجة القضايا المتعلقة بذلك، وقال في مطلع كتابه معلِّلًا هذا الحَفْزَ: (إني رأيتُ كثيرًا من الفقهاء النبلاء الذين يشتغلون بأصول الفقه، ويزعمون أنهم حازوا قصب السبق لا يحقق معنى الخصوص والعموم في موارده حيث وجده، ويلتبس عليه العام والمطلق إذا انتقده)[2].

- **إطلاقِ النصِّ وتقييدِه**[3]:

يقول ابن نور الدين محمد المَوْزِعِي (٨٢٥هـ): (الإطلاق والتقييد عند العرب من أحسن لسانها، وأعلى كلامها)[4].

ثم إن لكلٍّ من النظر في (قوة الدلالة - سعة الدلالة) مناهجَ ومسالكَ، وليس من مقاصد هذه الكتابة استيفاءُ النظر في تفصيلاتها، وإنما المقصود منها الإشارة إلى شيء مما يمكن تسميته بفلسفة الأصول، للوصول إلى المعاني الكلية الضابطة لتحرُّكَات المباحث الأصولية، بعيدًا عن تحقيق القول في آحاد المسائل.

---

(١) تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١: ٤٧).

(٢) العقد المنظوم في الخصوص والعموم (١: ١٢٩-١٣٠).

(٣) فائدة: من الفروق اللطيفة بين التخصيص والتقييد أن العام لما كان متناولا لجميع أفراده، فإن التخصيص إخراج لبعض مدلول العام، وليس كذلك المطلق، (والفرق بين إخراجٍ بعض مدلول اللفظ، وبين تقييد سلب عنه اللفظ: الأول رافع لموجب الخطاب. والثاني رافع لموجب الاستصحاب) بدائع الفوائد لابن القيم (٣: ١٢٤٢).

(٤) تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١: ٦٣).

المعايير الدلالية

كما ميَّزَ الأصوليون بين مراتب الدَّلالات، وميَّزوا بين مدلولاتها ضيقًا واتساعًا، فإنهم كذلك وضعوا معاييرَ لإحكامِها وتصحيحِها، وهذه المعاييرُ وإن لم تكنْ بينةً في كلامهم، مجموعةً في فصولهم، إلا أن التأمُّلَ كفيلٌ بانتزاعها من بين ثنايا أبحاثهم، وهذا الباب من النظر الأصولي الدَّلالي بحاجةٍ إلى رعايةٍ خاصَّةٍ، وجمعٍ مستوعبٍ، وفيما يلي عرضٌ لبعض ما اقتنصه الخاطر من معايير:

المعيار الأول: الاستعمال:

وذلك في أكثرَ من موقعٍ دَلاليٍّ، منها:

- استعمالُ السَّلفِ المحتجِّ بفهمهم لـ نوع الدلالة، وذلك للنظر في مدى اعتبارها من عدم ذلك، كالنظر في مدى استعمالهم لدلالة العموم، والاحتجاج به بعد تخصيصه، ومدى استعمالهم للمفاهيم. وكذا استعمالهم لجملةٍ من جزئيَّاتها، كعدِّهم آيات الصفات الإلهية وأحاديثها نصوصًا لا ظواهر، ومن ثَمَّ لم تقبل التأويل، ونحو ذلك.
- استعمالُ العرب للمفردات والتراكيب، وأثرُ ذلك في تحديد مدى ظهور معانيها، وعن ذلك يقول ابن رشد (٥٩٥هـ): (مراتب الظهور في الألفاظ إنما هو بحسب كثرة الاستعمال وقلته)[1].

وهذا المعيار مُحتَاجٌ لحاسَّةٍ اجتهاديةٍ جامعةٍ بين دقَّةِ النظر واستقراءِ موارد الدلالات، فهو نظرٌ اجتهاديٌّ يضرِبُ في العمق فهمًا، ويمتد طولًا وعرضًا رَصْدًا وإحصاءً.

---

(١) الضروري في أصول الفقه (١٠٨).

ومن أخصِّ ما يُمكِّنُ الناظرَ من دَرْكِ ذلك والحذقِ به -وكذا فيما يتعلق ببقية المعايير-: كثرةُ مزاولته للنصوص العربية في سياقاتها الأصلية -لا بعدَ إسكانِها المعاجمَ- وأعلى ذلك وأجلُّه نصوصُ الوحيين، فلا بُدَّ من قراءةٍ واعيةٍ للكتاب والسنة، قراءةٍ ملاحِظَةً للألفاظ ودلائلها بحسب مواقعها وما يحتف بها، وكذا النظر في كلام الصدر الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم، والارتياض بأساليبهم، والنظر في نهجهم في التفقه والاستنباط.

❊ ❊ ❊

المعيار الثاني: الاطِّرَاد:

ولهذا المعيار مِساسٌ بمعيار الاستعمال، فهو وسيلةٌ لبرهنة صدق الاستعمال من كذبه، وباختلال هذا المعيار تتشاكس الفروع، وتضطرب الأصول المنتِجة.

ويبين ابن القيم (٧٥١هـ) القدرَ الواصلَ بين هذين المعيارين، وموقعَ العقل من ذلك، فيقول:

> **(العقلُ المجرَّدُ لا مدخلَ له في إفادة اللفظ لمعناه، سواء كان حقيقةً أو مجازًا، وإنما يُفهَمُ معناه بالنقل والاستعمال، وحينئذ فيفهَمُ العقلُ المرادَ بواسطة أمرين: أحدهما: أن هذا اللفظ اطَّرَدَ استعمالُه في عرف الخطاب في هذا المعنى. الثاني: علمه بأن المخاطِبَ له أراد إفهامه ذلك المعنى، فإن تخلف واحد من الأمرين لم يحصل الفهم المراد المتكلم)**[1].

فهنا يبين ابن القيم (٧٥١هـ) أن المعنى إنما يدرك بالنقل والاستعمال -وهذا متعلق بالمعيار الأول- ثم إن هذا الاستعمال إنما ينظر في مدى اعتباره بحسب اطراده -وهذا متصل بالمعيار الثاني-.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (٢: ٧٢٥).

وفي أحد تمثُّلَات هذا المعيار وتطبيقاته يقول ابن القيم (٧٥١هـ) في مقامٍ آخرَ: (هنا نكتةٌ ينبغي التفطُّن لها، وهي أنَّ كونَ اللفظ نصًّا يُعرَف بشيئين:

أحدهما: بعدم احتماله لغير معناه وضعًا، كـ «العَشَرة».

والثاني: **ما اطَّرَدَ استعماله علىٰ طريقةٍ واحدةٍ في جميع موارده**، فإنه نصٌّ في معناه، لا يقبل تأويلًا ولا مجازًا، وإن قُدِّرَ تطرُّقُ ذلك إلى بعض أفراده، وصار هذا بمنزلة خبر التواتر، لا يتطرق احتمال الكذب إليه، وإن تطرق إلى كلِّ واحدٍ من أفراده بمفرده.

وهذه عصمةٌ نافعةٌ تدلُّك علىٰ خطإٍ كثيرٍ من التأويلات في السمعيَّات التي اطَّرد استعمالها في ظاهرها، وتأويلُها والحالةُ هذه غلطٌ، فإن التأويل إنما يكون لظاهرٍ قد ورد شاذًّا مخالفًا لغيره من السمعيات، فيحتاج إلى تأويله ليوافقها، فأما إذا اطَّرَدت كلُّها على وتيرةٍ واحدةٍ = صارت بمنزلة النص وأقوى، فتأويلها ممتنع، فتأمَّل هذا)[1].

* * *

المعيار الثالث: الظهور:

وهذا المعيارُ مؤثِّرٌ **بناءً واحترازًا**:

أما في جانب البناء، فكترجيح أحد معاني النص المحتملة بحسب ظهوره على بقية المعاني. وهذا الظهورُ بحاجة إلى معايَرَةٍ خاصَّةٍ، **وذلك بالنظر إلىٰ جملة محدِّداتٍ**: من لَمْحِ الوَضعِ اللُّغَوي، ولَمْحِ ما تبادر إلى ذهن السامع[2]، وقياسِ مستوى الاستعمال بمختلف مواقعه -وتقدَّم إفرادُه بالذِّكر-، ونحو ذلك مما يُعينُ التبصُّرُ به وتقليبُ النَّظر فيه على الإجابة عن سؤال: كيف يتحدَّد المعنى الظاهر؟

---

(١) بدائع الفوائد (١: ٢٦-٢٧). وانظر: مختصر الصواعق المرسلة (١: ١٣١).

(٢) عن هذين المحدِّدَين قال ابن دقيق العيد: (دلالة اللفظ إما صفة راجعة إليه، وإما فهم السامع للمعنى عند سماع اللفظ إذا كان عالما بالوضع، وكلاهما يثبت) شرح الإلمام (١: ١٣٥).

وأما في جانب الاحتراز، فإن ظهورَ المراد من النص يُغنِي عن الاحتراز عمَّا خالفه، ومن التقريرات العالية في هذا الصَّدد قولُ ابن تيمية (٧٢٨هـ):

> **(من فصيحِ الكلام وجيِّدِه: الإطلاقُ والتعميمُ عند ظهور قصد التخصيص والتقييد، وعلى هذه الطريقة: الخطابُ الواردُ في الكتاب والسنة، وكلامُ العلماء، بل وكلُّ كلام فصيحٍ، بل وجميعُ كلامِ الأمم، فإن التعرُّضَ عند كلِّ مسألةٍ لقيودها وشروطها تعجرفٌ وتكلُّفٌ، وخروجٌ عن سنن البيان، وإضاعةٌ للمقصود، وهو يعكِّرُ على مقصود البيان بالعكس)**[١].

ومراده أنه إذا ظهر خروجُ بعض المعاني، وعدمُ إرادتها بالألفاظ العامة والمطلقة = فلا يُحتاجُ إلى الاحتراز عنها خشيةَ أن تُفهَمَ من عموم الألفاظ الواردة في النص وإطلاقها، إذ ليس بلازمٍ أن يكون خروجُها حاصلًا عبر نَاقِلَات الألفاظ.

ويمثِّل لذلك بقوله: (فإنه إذا قيل: تجب الزكاة في الحلي، فقال - أي: المعترِضُ -: «إن كان لامرأةٍ مسلمةٍ، ليس عليها دينٌ حالٌّ لآدمي ينقص زكاةَ المال عن أن يكون نصابًا، وحال عليه حولٌ، لم يَخرُجْ عن مِلكها، ويدُها ثابتةٌ عليه = وجبت فيه الزكاة» = كان ذلك لُكنَةً وعِيًّا).

ويشير إلى قريبٍ من ذلك ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) فيقول: (العموم تتفاوت درجاته في القوة والضعف بالنسبة إلى آحاد الأفراد، وقد يكون لبعض الأفراد دليلٌ راجحٌ بالنسبة إلى ذلك الفرد على تناول العموم له فيرجِّح، لأن العموم قد يقصد به الحكم على الشيء من غيرِ تعرُّضٍ للمانع عند الإطلاق، **وهذا مستعمَلٌ في كثيرٍ من تصرُّفات الفقهاء**، كما إذا سئلنا عن النكاح فقلنا: «هو مستحب»، فهذا نظر للنكاح من حيثُ هو نكاحٌ، من غير اعتبارِ مانعٍ، وقد يَعرِضُ ما يوجبه في بعض الصور، وما يُحرِّمه في بعضها، وكذلك لو سئلنا عن الصيد لقلنا: «هو مباح»، وقد يَعرِضُ له ما يحرمه)[٢].

---

(١) تنبيه الرجل العاقل (٣٣٢-٣٣٣).

(٢) شرح الإلمام (١: ٢١٨-٢١٩).

وقال في موضعٍ آخرَ: (قد نطلق القول بالأحكام بالنسبة إلى بعض الأمور، ولا نريد به إلا ذلك الأمر من حيث هو هو، وقد يكون ثَمَّ عوارضُ وموانعُ في خصوص بعض الصور، فليس مرادُنا العمومَ فيها، وليس محلُّ ذكرها في هذا الموضع، وإنما محلُّ ذكرها حيث نتعرَّض إلى المخصِّصات، وما يُستثنَى من العمومات)[١].

* * *

المعيار الرابع: القرينة[٢]:

وهذا المعيارُ سارٍ في جمهور المباحث الأصولية، في الأدلة والدلالات، وضَبطُه والتنبُّه له من خاصَّة أهل النظر والتحقيق، فليست القرائنُ على شاكلة واحدة، بل تتنوَّع بتنوُّعِ مواقعها، فـ(قد تقوى القرائن وتضعُفُ، وتكثُرُ وتَقِلُّ، وفيها مجالٌ للنزاع فسيحٌ)[٣]، إضافة إلى أنها تأتي تارةً على هيئةٍ لفظيةٍ، وتاراتٍ على هيئةٍ حاليَّةٍ، وذلك جعل إدراكَها مُحتاجًا لنفوذٍ عقليٍّ أكثرَ من احتياجه لرَصدٍ بصريٍّ، والقولُ في القرائن اللفظية قريبٌ، أمَّا الحاليَّة (فلا سبيلَ إلى ضبطها تجنيسًا وتخصيصًا، ولكنها إذا ثبتتْ لاح للعاقل في حُكمِ طَردِ العرف أمورٌ ضروريَّةٌ)[٤].

ويؤكد الجويني (٤٨٧هـ) غَورَ البحث في القرائن وغموضَه، فيقول: (لو رامَ واجِدُ العلوم ضبطَ القرائن ووصفَها بما تتميز به عن غيرها لم يَجِدْ إلى ذلك سبيلًا، فكأنها تَدِقُّ عن العبارات، وتأبى على من يحاول ضبطَها بها)[٥].

---

(١) شرح الإلمام (٢: ٤٤-٤٥). وانظر مثالا لذلك في: (٢: ٥٤٣).

(٢) لم يضع الأصوليون للقرينة حدًّا جامعًا مانعًا، وقد اختار الباحث محمد الخِيَمي تعريف القرينة عند الأصوليين بأنها: (ما يشير إلى درجة ثبوت النص الشرعي، أو إلى المعنى المراد من ذلك النص، من غير أن يكون مستقلا في ذلك المعنى) القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية (٢٠).

(٣) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٢: ٤١٣).

(٤) البرهان (ف: ١٧١).

(٥) البرهان (ف: ٥٠٣). وقال فيه أيضًا: (القرائن لا تبلغها غايات العبارات).

وسبب ذلك أنها لم تُنقَل كما نقلت الألفاظ، وإلا فـ (لو نُقِلَت القرائنُ بأجمعها لتواردت الأفهام على كثيرٍ من معاني خطاب الله تعالى، وخطاب رسوله ﷺ، لكن بينها ما لم يمكن نقله عند نقل الخبر، ومنها ما يتركه الراوي اختصارًا، ومنها ما لم يسمعه، بأن يأتي في حال سماع الحديث، ولم يعلم سبب الحديث، وغير ذلك من الأمور)[1].

* * *

المعيار الخامس: السياق:

وهذا المعيار شُعبَةٌ من القرائن، فـ (كلُّ سياقٍ قرينةٌ، وليس كلُّ قرينةٍ سياقًا، إذ السياقُ يختَصُّ بالكلام، فيستفاد منه، ويرجع بالبيان عليه، وأما القرينة فتتعلق بالكلام وغيره، كالأفعال والأحوال)[2].

والسياقُ **معيارٌ جزئيٌّ** من جهة أنَّ النظرَ فيه مصوَّبٌ إلى وحدةٍ نصيَّةٍ معلومَةِ المطلَعِ والمقطَعِ، وذلك بالنظر إلى الآية الواحدة، أو طائفةٍ من الآيات المتوالية، أو بالنظر إلى السورة كاملة، وهو في أيٍّ من هذه موصولُ الأولِ بالآخِر، بخلاف النظر في معيارِ **الاطرادِ** المنبسطِ على مجموعة عريضة من الوحدات النصية المتناثرة.

يعدِّدُ ابن القيم (٧٥١هـ) شيئًا من وظائف هذا المعيار، فيقول:

> **(السياق يرشِدُ إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوُّع الدلالة، وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته)**[3].

---

(١) تيسير البيان لأحكام القرآن للموزعي (١: ٩٨).

(٢) القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية للخيمي (٣١).

(٣) بدائع الفوائد (٤: ١٣١٤). وقبله العزُّ بن عبد السلام، وإن كان سياق ابن القيم أتمَّ، فقد قال العزُّ: (السياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال) الإمام في بيان أدلة الأحكام (١٥٩).

والغفلة عن هذا المعيار تأخُّرٌ في فهم النص، ومثارُ غَلَطٍ في استثماره، فالسياقُ الدالُّ على قصد الامتنان مثلًا يَمنَعُ من انتزاعِ مفهوم المخالفة من النص، وعَدمُ لَحْظِ ذلك يُسوِّلُ للناظرِ الأخذَ بمفهوم المخالفة هنا، ومن مُثُلِ إعمال هذا السياق: القولُ بأن آية: «وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحمًا طريًّا» سِيقَتْ مَساقَ الامتنان، فلا يُفهَمُ منها منعُ اللَّحمِ غيرِ الطَّريِّ.

ويُنبَّه هنا على أن (دلالة السياق لا يُقَام عليها دليل)، فما عُرِف بسياق الكلام لا يُطالَبُ القائلُ به بدليلٍ عليه، ولما بيَّن ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) أنَّ مِن مراتب الألفاظ العامة بوضع اللغة ما ظهر فيه قرينةٌ تَدُلُّ على عدم قصد التعميم = ذكر أنه قد وقع نزاعٌ بين المتأخرين في هذه المرتبة، وقال: (طالب بعضهم بالدليل على ذلك، وهذا الطريق ليس بجيِّدٍ، لأن هذا أمرٌ يُعرَفُ من سياق الكلام، **ودَلالة السياق لا يُقَام عليها دليل**، وكذلك لو فُهِم المقصود من الكلام، وطُولِب بالدليل عليه لعَسُر، فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يَرجِعُ إلى دينه وإنصافه)[1].

---

(١) إحكام الأحكام (٥١٦-٥١٧).

مثارات الغلط في البحث الدلالي

إن المكانة الرفيعة التي تحتلُّها قضايا الدلالات جعلت التقصيرَ في إحكامِها -تصوُّرًا وتنزيلًا- ذا أثرٍ واسعٍ في اختلال سلامة البحث الفقهي، والاتساعُ في جهات الدلالة مَكَّن مثاراتِ الغَلَطِ من الظهور على منصَّتها بأشكال متعددة، وإن كانت متداخلة.

وقد بحث قديمًا الشريفُ التلمسانيُّ (٧٧١هـ) في كتابه «مثارات الغلط في الأدلة» جملةً من الأسباب المثيرة للغلط في الاستدلال والنظر، وردَّها إلى قسمين: مغالطات لفظية، وأخرى معنوية، ومردُّ الأولى في الغالب إلى ما يتضمنه اللفظ من احتمالٍ كاللفظ المشترك، ومردُّ الثانية إلى المغالطات المنطقية المتصلة بالقضايا والأقيسة، **وما أقصِدُ إليه هنا لا يلتقي مع ما ذكره التلمساني** (٧٧١هـ)، فما ذكره أمسُّ بالنظر الجزئي التفصيلي، وأمَّا ما أريد تسليطَ الضوء عليه فمتعلِّقٌ بقضايَا منهجيةٍ أصوليةٍ نالتْ منها أيدي الاختزال.

والمثاراتُ غيرُ محصورةٍ في الثمانِ الآتي ذكرُها، بل هي قابلةٌ للزيادةِ أضعافًا مضاعفةً، فليس حصرُها ممكنًا، إذْ هي تتشكَّل بحسب حَيدَةِ العمل الأصولي عن جهته لتضبط مسارَه، ولا منتهى لذلك، وقد تضمنتْ مدوناتِ الأصوليين كثيرًا من الإشارات الدالة على مثارات الغلط، بل يمكن القول بأنَّ كلَّ قيدٍ أصوليٍّ فاختلالُه يُولِّد مثارًا، غير أن البحث ينبغي أن ينصرف إلى المثارات الكليَّة، **وما سيأتي لا يعدو أن يكون أنموذجًا لذلك.**

المثار الأول: عدم تحرير رتبة الدلالة:

للدلالات رُتَبٌ متفاوتةٌ، مضت الإشارة إلى بعضها فيما سلف، كالقول في ضيقها واتساعها، أو ظهورها وخفائها، وثمة مراتبُ أُخَرُ تُدرَك بتصفُّح تفاصيل البحث الدلالي

في الكتب الأصولية، ومثار الغلط المراد هنا يكمن **عدم إعطاء الدلالة رتبتها اللائقة بها**، فيُحكَم لدلالةٍ بالعموم وهي خاصَّةٌ، أو بمجرد الظهور وهي ناصَّةٌ، ونحو ذلك.

وأكثرُ ما يكون الغلطُ هنا **بسبب إهمال أثر القرائن في رَفعِ رتبة الدَّلالة أو خفضِها**، وهذا الإهمالُ جالبٌ لفساد النتائج المترتبة عليها، لأن (الاستدلال بالأدلة يختلف بحسب تجرُّدِها عن قرينةٍ، وبحسب اقتران القرائن بها)[1].

فالقرينة شَطرُ الدليل، فإهمالُها إهدارٌ للدليل جملةً، إذ لا يُرَاد منه إلا ما فُهِم على ضوئها، (ومن هنا يُقصِّر بعض العلماء ويتوحَّلُ في خَضخاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجِّه رأيَه إلى اللفظ مقتنعًا به، فلا يزال يقلِّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لبَّه، ويهمل الاستعانة بما يَحُفُّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق)[2].

ومن أمثلة ذلك أن ترى مَن يَحكُمُ بعزَّةِ النصوص[3] وقلتها في جنب الظواهر لركونه إلى رُسُوم الألفاظ دونَ رعايةٍ للقرائن الدَّاعمة، وقد حَمَل الجوينيُّ (٤٧٨هـ) على مَن ادَّعى قلة النصوص، وقال:

> **(هذا قولُ مَن لا يُحِيط بالغرض من ذلك، والمقصودُ من النُّصوص الاستقلالُ بإفادة المعاني على قطعٍ، مع انحسامِ جهاتِ التأويلات، وانقطاعِ مسالكِ الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدًا حصوله بوضع الصِّيَغ ردًّا إلى اللغة، فما أكثرَ هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية).**

فهنا يقرر الجويني أن النظر في مجرد الصيغ دون التفاتٍ إلى القرائن يُضَلِّلُ عن القصد، ويؤدِّي إلى الخلط في إدراك ما هو نصٌّ وما هو ظاهرٌ، ولذلك قرر أن (جُلَّ

---

(١) المعتمد لأبي الحسين البصري (٢: ٩٠٧).

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور (٨١).

(٣) يراد بالنصوص هنا ما لا يحتمل إلا معنى واحد، لا مطلق أدلة الكتاب والسنة.

ما يحسبه الناس ظواهرَ معرضةً للتأويلات = فهي نصوصٌ، وقد تكون القرينةُ إجماعًا واقتضاءَ عقلٍ، أو ما في معناهما)[1]. كما قال أيضًا: (كَم مِن لفظٍ يعتقده الفقهاءُ ظاهرًا، وهو عند ذوي التحقيق نَصٌّ)[2].

فهنا وقع الغلط في تحرير رتبة دلالة الألفاظ من جهة كونها ظواهر محتملة أو نصوص انحسمت فيها الاحتمالات.

وفي المقابل قد نرى من يخطئ في تحرير رتبة الدلالة فيعدُّ الظاهرَ نصًّا والحال أنه ليس كذلك، وكأن النفوسَ إلى هذا الغلط أميَل لنزوعها إلى طرد أي احتمالٍ يكدر على الدلالة التي تقصد إلى تثبيتها، ومن هنا فكم يُسرِف بعضُ النُّظَّار في **تنصيص الظواهر**، رافعًا بذلك من رتبها الدلالية، ناهيك عمَّا يتبع ذلك من الجزم والحسم في قراءة المسألة ثم المناظرة عليها بعد ذلك، وقد ذكر الغزالي (٥٠٥هـ) إحدى الدلالات، وصَرَفَ نصِّيَّتها، وأوقعها في مَحَلِّ الاجتهاد، ثم قال:

> **(وإنما تشمَئِزُّ عنه طباعُ مَن لم يأنَسْ بتوسُّعِ العرب في الكلام، وظنَّ اللفظَ نصًّا في كلِّ ما يسبق إلى الفهم منه)**[3].

فهذان مثالان متقابلان يدلان على جهتين من الغلط في تحديد رتبة الدلالة، وما أجدرَ أن يُستحضَر هذا المثارُ حين البحث في موارد الخلاف الفقهي، لأن الغلط فيه جالبٌ ولا بُدَّ في غلط ما ترتَّب عليه، لا سيَّما وأن تحديدَ رتبة الدلالة يمثل جانبا تصوُّريًّا، والتصوُّرُ أول مراحل بحث المسألة الفقهية.

* * *

---

(١) البرهان (ف: ٣١٥). وقد تعقبه المازري فقال: (ما أنصف فيما تعقب عليهم، لأن قصدهم عزة وجوده من ناحية لفظه، وهو قد سلم عزته من ناحية الألفاظ) إيضاح المحصول (٣٠٦). والغرض حاصل بما ذكره الجويني، بصرف النظر عن حقيقة قول المعترض عليهم.

(٢) البرهان (ف: ٣٣١).

(٣) المستصفى (٢: ٥٤).

المثار الثاني: عدم تحرير ما تحتمله الدلالة من أحكام:

إذا انضبطتْ للأصولي رُتَبُ الدَّلالات واستقام له تصوُّرها **فعليه أن ينظرَ بعد ذلك فيما تحتمله تلك الدلالات من أحكام**، فليس اللفظ العام كالخاص، ولا العام الذي دخله التخصيص كالعام المحفوظ، وليس النص كالظاهر، وهكذا. فلكلٍّ من تلك الرُّتَب جهاتها البحثية التي تختصُّ بها، وعلى الأصولي أن يضبطَ تلك الاختصاصات الدلاليَّة ويُحكِمَ العوارضَ الواردةَ على كل رتبةٍ دلاليَّةٍ ليَعرِفَ الفقيهُ من بَعدُ مناطقَ اشتغاله، ويعرف ما تحتمله كلُّ دلالةٍ من أحكامٍ لئلَّا يُكَلِّفَها من الدلالات ما لا تطيق.

ومن أمثلة ذلك النظر في «**التأويل**» وما يدخل فيه من رُتب الدلالات وما ليس كذلك، وتحقيق ذلك لا يتوفَّر إلا لمن جمعَ أوفرَ **حظٍّ من العلم بالشرع واللغة**:

- **أما العلم بالشرع:**

فلأن من المعاني الشرعية ما تواتر في لسان الشارع فكان معصومًا من تسلُّط التأويل عليه، وإن كانتْ آحادُ النصوص الدالةُ عليه ظاهرةً لا منصوصةً، وذلك ككثير من نصوص الاعتقاد المتصلة بصفات الله تعالى، وقد قال ابن القيم (٧٥١هـ) بعد أن ذكر النصَّ والظاهرَ والمجملَ: (فالأول: يحيل دخول التأويل فيه، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم، وهذا شأن عامَّة نصوص القرآن الصريحة في معناها، خصوصًا آيات الصفات والتوحيد ... فهذا القسم إن سلط التأويل عليه عاد الشرع كله مؤولًا، لأنه أظهرُ أقسامِ القرآن ثبوتًا وأكثرها ورودًا، ودلالة القرآن عليه متنوعةٌ غاية التنوع، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير)[1].

وقد مضى في مقامٍ سلفَ قوله: (**ما اطَّرد استعمالُه علىٰ طريقةٍ واحدةٍ في جميع موارده**، فإنه نصٌّ في معناه، لا يقبل تأويلًا ولا مجازًا، **وإن قُدِّر تطرُّقُ ذلك إلىٰ بعض أفراده**، وصار هذا بمنزلة خبر التواتر، لا يتطرَّق احتمال الكذب إليه، وإن تطرَّق إلى كلِّ

---

(١) مختصر الصواعق (١: ١٣٠-١٣١) وانقل ما في أصله (١: ٣٨٢).

واحدٍ من أفراده بمفرده. وهذه عصمةٌ نافعةٌ، تدلُّك على خطأ كثير من التأويلات في السَّمعيات التي اطَّرد استعمالها في ظاهرها، وتأويلُها والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذًّا مخالفًا لغيره من السمعيات، فيحتاج إلى تأويله ليوافقها، فأمَّا إذا اطَّردت كلُّها على وتيرةٍ واحدة = صارت بمنزلة النصِّ وأقوى، فتأويلُها ممتنع، فتأمَّل هذا)(١).

والقصد هنا أن المانع من التأويل محصَّلٌ من العلم بالشرع والخبرة بنصوصه وما تواتر من معانيه.

- **وأما العلم باللغة:**

فيقول الغزالي (٥٠٥هـ):

> **(معرفة ما يقبل التأويل وما لا يقبل ليس بالهيِّن، بل لا يستقلُّ به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصل اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال، وفي استعارتها وتجوزها ومنهاجها في ضرب الأمثال)(٢).**

وضبط هذا المقام من مهمات النظر الأصولي، ويكفيك لإدراك ذلك أن تعلم أنَّ من أخصِّ معايير الحكم بكفر المقالات وقائليها متصلٌ بقابليتها التأويل من عدمه.

وجملةُ ما يمكن تلخيصُه في هذا المقام أن يقال:

إن الرُّتَب الدلالية المتصلة بالتأويل ثلاثةٌ: النص والظاهر والمجمل .. ففي أيِّها يدخل التأويل، وفي أيها يمتنع، ومتى لا يُتصوَّرُ أصلًا؟

يبين ذلك المازري (٥٣٦هـ) فيقول:

> **(إذا عَلِمتَ معنى التأويل عَلِمتَ بعدَه أنه لا يتحقَّق في «المجمل»، إذ**

---

(١) بدائع الفوائد (١: ٢٦-٢٧).

(٢) فيصل التفرقة (٨٩).

المجمَلُ ما لا يُفهَم معناه، والمعنى إذا لم يُفهَم كيف يُتَأَوَّل؟ وكذلك لا يُتَصوَّرُ التأويل في النصوص، لأجل أنَّ المعنى لا تردُّدَ فيه ولا إشكالَ، ولا يتحمَّل صرفَ اللفظ عن معناه إلى معنًى آخرَ، حتى لا يُتصوَّرَ من هذا مرجعٌ رجع إليه الشيءُ بعد أن كان مقدَّرًا على خلافِ ما رجع إليه. لكن التأويل يُتَصوَّرُ في الظواهر).

ثم قال:

(وأمَّا النصُّ فلا تأويلَ فيه لِمَا قلناه، ولكن العمل فيه من جهةٍ ثانية، وهي: تقديم المراتب بعضِها قبلَ بعضٍ، فما كان نصًّا قطعيًّا كالقرآن والسنة المتواترة قُدِّمَ على النصوصِ الظنية التي ينقلها الآحاد، وصارت المقدمة في المراتب في النصوص كالتقدمة في التأويلات في الظواهر، وإن استوَتِ المراتبُ في النصوص فليس إلا إسقاطُها جميعًا أو ترجيحُ بعضِها على بعضٍ إذا لم يُعرَف الناسخ. فاضبطْ من هذا: أن الفقيه لا يشتغل بالمجملِ إلا من جهة التقدمة في المرتبة أو التأويل، ويشتغل بالظواهر في التقدمة من ناحية المراتب والتأويل، والنصوص يشتغل فيها بالنظر في التقدمة من ناحية المراتب، لا من ناحية التأويل)[1].

فهذا نصٌّ مفصَّلٌ كاشفٌ لموقع التأويل من مختلف رُتَب الدلالات، وزاد ببيان جهة العمل في رتبتَي النصِّيَّة والإجمال، وكيف هي الحال فيهما، وهذا وعيٌ مازريٌّ رفيعٌ بضرورة بيان مجالات العمل الأصولي بحسب ما تتيحه كل رتبة دلالية من أحكام.

---

(١) إيضاح المحصول: (٣٧٤-٣٧٥).

إرشادٌ: هذا النص أحد المُثُل على ما تحتويه كتب الأصول من تحديدِ لمحالِّ البحث ومشكلاتِه، وما لا مجال للبحث فيه، لتستبين للفقيه الطريق، فيعرفَ مواطنَ خَطوِ نظرِه وتصرُّفِه، ومثل هذه المقررات بحاجة إلى انتزاعٍ لتكوِّنَ ما يمكن تلقيبه بـ (علم الأصول التطبيقي)، ويكون تحديد «محال البحث ومشكلاته» أحد فروعه، ومن فروعه كذلك ما يتعلق بـ «تخريج الفروع على الأصول»، و «مسار النظر الأصولي» وسيأتي النظر في هذا الأخير في فصل مستقل.

ثم يأتي ابن القيم (٧٥١هـ) ليقرِّرَ ذات المعنى الدالِّ على حجز التأويل عن حِمَى النصوص، فيقول: (المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل له)[١].

كما يعود المازري (٥٣٦هـ) ويبين حكمًا آخر مترتبًا على رتبة النصِّيَّة، فكما قرَّرَ عدم قابليتها للتأويل، فكذلك الأمر في التخصيص، فإنها لا تعرض للنصوص، إذ (التخصيص حقيقة بيان ما أُرِيد باللفظ مما قد يحتمله اللفظ، وهذه الحقيقة تمنَعُ طَرَيَانه على النصوص، إذ النص ما لا احتمال فيه، ويوجب اختصاص التخصيص بما فيه احتمال الظواهر)[٢]. وقرره قبله الغزالي (٥٠٥هـ) فقال: (التخصيص لا يتطرَّقُ إلى النص)[٣].

إذًا، فهذان مثالان على ضرورة تحريرِ ما تحتمله الدلالة من أحكامٍ، والأصوليُّ البصيرُ هو من يَزِنَ كلَّ دلالةٍ ويعرف مسار تطبيقها والعمل بها لتحسُن مِن بعدُ مُخرَجَاتُه وتنضبطَ نتائجُه.

* * *

المثار الثالث: حصر مراتب الدَّلالة في الصيغة دون المفهوم:

لمَّا كان غالبُ البحث الدلالي متصلًا بمباني الألفاظ وصيغها، ربَّما أدَّى ذلك ببعضهم إلى الغفلة عما وراء المباني من المفاهيم والمعاني، فلم يستحضِرْ حال نظره في «المفاهيم» تفاصيلَ الأبحاث الدلالية المتعلق بـ «الصيغ»، ولم يميز بين ما كان من المفاهيم نصًّا أو ظاهرًا، بل يكاد يقصر القول في ذلك على الألفاظ دون ما مفاهيمها المختبئةِ وراءَها.

---

(١) بدائع الفوائد (١: ٢٦).

(٢) إيضاح المحصول للمازري (٢٩٧).

(٣) المستصفى (٢: ١٧٩).

وللأصوليين في ذلك تقريراتٌ كاشفةٌ، منها قول ابن رشد (٥٩٥هـ):

(يوجد فيها أيضًا ما يشبه النَّصَّ والمجملَ والظاهرَ والمؤوَّلَ، وإنما يوجد ذلك فيها من جهة القرائن لا من صيغها، فيكون إذًا النص المستعمل في هذه الصناعة يعنى به صنفان: أحدهما: ما كان نصًّا من جهة الصيغ. والثاني: ما كان نصًّا من جهة المفهوم. وبمثل هذه القسمة ينقسم الظاهر والمجمل والمؤول. ويشبه أن تكون قسمةُ الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعةَ في هذه الصناعة)[1].

والذي ربَّما تسبَّب في غفلة بعضهم عن حضور تلك الرُّتَب الدلالية في «المفاهيم» أنها ليست في المفاهيم بمثل قوتها وصراحةِ حضورِها في الصيغ، لأنها فيما يتعلق بالصيغ تعتمد على ظواهر مبانيها، بخلافها في المفاهيم فهي حاضرةٌ بحسب قرائنها، ولا يخفى ما في البحث في القرائن من نوع غموضٍ وإجمال.

غير أنَّ المهمَّ هنا تثبيتُ هذا المعنى، وأن كلًّا من الصيغ والمفاهيم يتقاسم النظر في تلك الدلالات، بل وغيرها كالنظر في العموم والخصوص، ولذلك فلا بُدَّ من استصحاب هذه القسمة في البحث الدلالي بمختلف رُتَبه وأنواعه، وأن منه ما يبحث من جهة الصيغ ومنه ما يبحث من جهة المفهوم.

وممَّا يتصل بذلك ما نراه لدى بعض الأصوليين من إمعانٍ في التحقيق حين بيَّن ما يعرض للمفاهيم من تلك الدلالات، وزاد عليه أنْ بيَّن محالَّ قبول تلك الدلالات بحسب أنواع المفاهيم، وذلك كالجويني (٤٧٨هـ) حين ذكر أن الغالب على مفهوم الموافقة: النصِّيَّةُ، بخلاف مفهوم المخالفة، وعن ذلك قال:

(المفهوم ينقسم إلى ما يقع نصًّا غيرَ قابلٍ للتأويل، ويغلب ذلك في مفهوم الموافقة، إذا انتهى إلى المرتبة العليا، وإذ ذاك يسمى عند أرباب الأصول الفحوى، والغالب على مفهوم المخالفة: الظُهُور،

---

(١) الضروري في أصول الفقه (١٠٢-١٠٣). وانظر: (١١٨-١١٩).

والانحطاطُ عن رتبة النصوص. فما يقع ظاهرًا من تقاسيم المفهوم، فالقول الضابط فيه: أنه نازلٌ منزلةَ اللفظِ الموضوعِ للعموم وضعًا ظاهرًا، فيجوز ترك المفهوم بما يسوغ به تخصيص العموم)[1].

وهذا التقرير ونحوه من التقريرات المستقرَأة مما ينبغي على المحصِّل الأصولي العنايةُ به وتتبُّعُ نظائره، في كلام الجويني وغيره، وكلَّما استحضر الناظرُ مثاراتِ الغلط المذكورةَ هنا وغيرَها كان ذلك أدعى له إلى استنطاق المادة الأصولية وإثارة دفائنها والتحقيق في كوامنها، **وهذا من أخصِّ ما قُصِدَ إليه من هذا المبحث المتعلق بمثارات الغلط، بل من الكتاب كله.**

* * *

المثار الرابع: عدم تجريد أصل الدلالة عن القرائن الصارفة:

وأعني بتجريد الدلالة: تخليصَ النصِّ الشرعيِّ عمَّا يخلُّ بوجه دلالتِه **الراتبةِ المطَّردةِ**. وذلك أنَّ على الناظر أن يحرِّرَ دلالات النصوص الشرعية ويميِّزَ بين:

- معانيها الراتبة حالَ تجرُّدها من القرائن الطارئة. وهذا هو الأصل حين النظر في مسائل الأصول ومقتضيات الألفاظ[2].
- ومعانيها التي تدلُّ عليها الألفاظ في حالٍ دون أخرى بحسب ما يحتفُّ بها من قرائن.

وانعدام ذلك التمييز ربَّما أدَّى به إلى تقعيدِ الشاذِّ، وتأصيلِ الاستثناءِ، والوجهُ أن يفطن الأصوليُّ للدلالة ورتبتها من حيثُ هي، ثم ينظر فيها إذا ما زاحمتها القرائن وهل صرفتْها عن أصلها أو لا، فيحفظ لكل دلالةٍ حقَّها.

---

(١) البرهان (ف: ٣٧٨).

(٢) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١: ٢٥٠).

ولتكن مسألة **أقلِّ الجمع** منطَلقًا لبيان ذلك:

استقرأ الأصوليون الجموعَ الواردةَ في النصوص الشرعية، وبعدَ بحثِهم لمعانيها تحصَّل لطائفة منهم أنَّ أقلَّ ما يدل عليه الجمع: اثنان، وتحصَّل لآخرين أنَّ أقلَّه: ثلاثة، وطَرَدت كلُّ طائفةٍ الجموعَ الواردةَ على مُختارها.

وموقع بحث «**تجريد الدلالة**» هنا يتحصَّل بالنظر في مختلف النصوص الشرعية المستَدَلِّ بها في هذه المسألة، والنظر في دَلالة كل جمعٍ واردٍ بعيدًا عن تأثير القرائن اللفظيَّة والحاليَّة، ومحصَّلُ الرأي أن يُقال بأن القولَ المحقَّقَ هنا هو قولُ من جعلَ الجمع أصلًا في الدلالة على الثلاثة فصاعدًا، وذلك أنَّ العرب وضعتْ للمثنى ألفاظًا تخصُّه تدلُّ عليه كما وضعتْ ذلك للمفرد، فكما لا يدل الجمعُ على الواحدِ فكذا لا يدلُّ على الاثنين.

وأما ما استُدِلَّ به على إرادة الاثنين **فلقرينةٍ مضافَةٍ علىٰ أصل الدلالة**، أمَّا أصل الدلالة فلا يُراد بها إلا الثلاثة فصاعدًا، وما من دليلٍ استدلَّ به من قال بأن الجمع صادقٌ على الاثنين إلا وأنت ترى فيه قرينةً خاصَّةً جعلت منه كذلك، وإلا فلو جُرِّدَت الدلالة عن عوارضها المختلف لم يبقَ لهذا القول من قرار.

يبيِّن ابن رشدٍ (٥٩٥هـ) حين بحثه مسألةَ أقلِّ الجمع هذا المنزعَ التجريديَّ للدلالة، فيقول:

> **(لفظُ الجمع إذ ورد مطلقًا فأقلُّ ما يتناول: الثلاثة فما فوقَها، وهو فيها أظهر منه في الاثنين، وإنما يُحمَل على الاثنين بقرينة. والعجبُ ممن يحملُ ألفاظ الجموع إذا وردت مطلقةً على الاثنين، مع أن للاثنين صيغةً خاصَّةً، فأمَّا أنَّ لفظَ الجمع قد يُتجوَّزُ فيه ويُرادُ به الاثنان فذلك غيرُ مدفوع، لكن على جهة الإبدال والتجوُّز، على نحو ما يُفعل في سائر الألفاظ الراتبة على شيء ما. وإذا أنتَ تصفَّحتَ المواضع التي يَحتجُّ بها من يجوِّزُ ذلك وجدتَّها من هذا القبيل، لكن قد جرت عادةُ النظَّار في هذا الشأن عندما يتكلمون في دلالات الألفاظ ألَّا يفرِّقوا بين ما تدل عليه الألفاظ دلالةً راتبةً، وبين ما تدُلُّ عليه تجوُّزًا واستعارة)[1].**

---

(١) الضروري في أصول الفقه (١١٢).

وهذا الذي أشار إليه ابن رشد (٥٩٥هـ) معنًى لا يختَصُّ بهذه المسألة، بل ربَّما صادفتَه في كثيرٍ من الأبحاث الدلالية، ومحصَّلُه أن دلالة الدليل المعين على معنًى لا يقتضي اطِّرادَه في أشباهه، فربما كان في ذلك الدليل المعين من القرائن ما يُوجِبُ اختصاصَه بذلك المعنى، فإذا ورد في نصٍّ ما لفظُ جمعٍ، ودلتْ قرائنُ على إرادة الاثنين بهذا اللفظ، فلا ينبغي أن يحمل كلُّ جمعٍ واردٍ على ما حُمِل عليه ذلك النص، **لأن الدلالة إنما تكون راتبة إذا دلت على المعنىٰ بإطلاقٍ دون مُوَجِّهات القرائن.**

وما ختم به ابن رشد (٥٩٥هـ) تقريرَه يُعدُّ من أوابِدِ المقيَّدَات التي تُعقَد عليها خناصرُ الأفكار، وهي مما يُوجِب أن يكون لدى قارئ المتن الأصولي مَلَكةٌ يُميِّز بها بين مستويات الدلالة، ويُشرِف من خلالها على طرائق الأصوليين في تقريرها، واستحضاره يُخلِّصُ جملةً من المسائل الأصولية من فرض الخلاف فيها، لأنه في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون عائدًا إلى مثل هذا النظر، بحيث تكون بعضُ الأقوال المحكية جاريةً على ما هو الأصل في الدلالة، وبعضها لُوحِظَتْ فيه قرائنُ طارئةٌ فاتُّخِذَ من المعنى المحصَّل في تلك الحال العارضة أصلًا فأقام الأصوليُّ من أجله قولًا.

❊ ❊ ❊

المثار الخامس: طرد قواعد الدَّلالات -تصحيحًا وإعلالًا- دون التفاتٍ إلىٰ عوارض القرائن:

المثار الماضي مُتَّصِلٌ بتمييز نوع الدلالة وجهتها، وأما هنا فالبحثُ متجهٌ إلى حكمها ومدى اعتبارها، وبينهما نوعُ اتصالٍ.

والقصد هنا تقريرُ أن طردَ قواعد الدَّلالات وإجراءَها في كلِّ موضعٍ دون النظر في سياقاتِها الخاصةِ وما يحتفُّ بها من قرائنَ = مثارُ غَلَطٍ في البحث الدَّلالي، وذلك أن القرينة **قد ترفع من ضعيف القواعد** فتمكّنه من الدلالة على الحكم، كما **قد تخفض من قويِّها** فتحجزه عن ذلك، فإذا أهمل الناظرُ القرائنَ العارضةَ في كل موضعٍ معتمدًا على

ما هو الأصل في دلالة القاعدة المعينة أوقعه ذلك إما في الإجحاف بالقاعدة أو تكليفها بما لا تطيق.

ولا يعني ذلك ألَّا يكونَ لقواعد الدلالات أحكامٌ أصليَّةٌ مطردةٌ ضابطةٌ، بل المراد ألا تكون تلك القواعدُ جامدةً غيرَ خاضعةٍ للنظر التفصيلي في كل مسألةٍ ودليلٍ، بل لا بُدَّ من اختبارِ الدلالة في كل موضعٍ، ومراجعتِها في كل مسألةٍ، مع استحضار أصليَّة دلالتها على المعنى المعيَّن بالنظر إلى أصل صيغتها أو ما عليه غالبُ استعمالها.

وهذا يدلُّنا على **ضرورة تمييز مهمة الأصولي ووظيفته**، وأنها متجهة في المقام الأول إلى تقرير القواعد والكليات، لا ملاحقة آحاد الصور، ثم إن على الفقيه من بعده أن يكون له حِذقٌ في إعمال تلك الأصول وتنزيلها على أفراد المسائل، لا أن يكون تفعيلُه لها جامدًا غيرَ ملتفتٍ إلى القرائن المحتفة بها وطبيعة الفروع المبحوثة تحتَها.

قال الغزالي (٥٠٥هـ):

> **(خصوص النظر في الآحاد ليس من شأن الأصوليين، وإنما على الأصوليين ضبط القواعد وتأسيس الأجناس، ثم إدخال التفاصيل في الجمل من شأن الفقهاء الناظرين في تفاصيل المسائل)**[١].

وقال ابن بَرهان (٥١٨هـ):

> **(الأصولي ليس يليق بنظره الكلام في أفراد المسائل وآحادها، وإنما يتكلم في القواعد والكليات)**[٢].

وأنا أضرب لذلك أربعةَ أمثلةٍ .. وقليلُ الأمثلة يدل على ما وراءَه.

- **مفهوم اللقب:**

وهَّن جمهور الأصوليين الاحتجاجَ بمفهوم اللقب، وردُّوا أدلة القائلين به، وهذا

---

(١) شفاء الغليل (٥٩).

(٢) الوصول إلى الأصول (٢: ٣٢٣).

القَدرُ من النظرِ مُحتَمَلٌ ما لم يزد عليه الناظر بالحط على القائلين به، إذْ من الغلطِ إيهامُ أن التعليق باللقب لا يحمل أية شُعبَةٍ دَلاليَّةٍ، بصرف النظر عن اعتبارها من عدمه.

وقد اشتهرتْ نسبة القول بالاحتجاج بمفهوم اللقب للدقَّاق (٣٩٢هـ)، حتى صار مرمَى سهامِ كثيرٍ من الأصوليين، وليس ذلك بسبيلٍ، والجويني (٤٧٨هـ) مع قوله بعدم حجية هذا الضرب من المفاهيم إلا أنه ردَّ على من بالغ في توهين قول المحتج به، وبين أن تعليق الحكم على اسمٍ وإن لم يكن لفائدة التخصيص، إلا أنَّ له ملحظًا يحسُنُ السعي في دَرْكِه، ولنفاسة تقريره وشُيُوعِ السَّرَف في الحطِّ على مثبتي مفهوم اللقب أنقل كلامه بطوله، فقد وَزَن المسألة وزنًا عادلًا.

قال رحمه الله: (قد سفَّه علماء الأصول هذا الرجل (= الدقاق) في مصيره إلى أن الألقاب إذا خُصِّصَت بالذِّكر تضمَّن تخصيصُها نفيَ ما عداها، وقالوا: هذا خروجٌ عن حكم اللسان، وانسلالٌ عن تَفَاوُض أرباب الألباب وتفاهمهم، فإن من قال: «رأيت زيدا» لم يقتض ذلك أنه لم ير غيره قطعًا.

وعندي أن المبالغة في الرَّدِّ عليه سَرَفٌ، ونحن نوضِّح الحق الذي هو ختام الكلام قائلين: لا يُظَن بذي العقل الذي لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصِّص بالذِّكر ملقَّبًا من غير غرض، وإذا رأى الرائي طائفةً، والخبر عن رؤية جميعهم عندَه مستوٍ لا تفاوتَ فيه، وهو في سماعِ مَن يسمع كذلك، فلا يحسُن أن يقولَ والحالةُ هذه: «رأيت فلانا»، فينُصَّ على واحدٍ من المرئيين.

نَعَم، إن ظهر غرض في أن المذكور في جملة من رآه، فقد ظهر عند المتكلم فائدة خاصة، يفيدها السامع، فإذ ذاك يحسن تخصيصه بالذكر ولا خفاءَ بذلك.

فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه ميلٌ إلى مذهب الدقاق = قلنا: الذي نراه أن التخصيص باللقب يتضمَّن غرضًا مبهمًا، كما أشرنا إليه، ولا يتضمن انتفاءَ ما عدا المذكور، واللفظ في نفسه ليس متضمِّنًا نفيَ ما عدا المذكور، بل وَضعُ الكلام إذا رُدَّ الأمرُ إلى المقصود يقتضي

اختصاص المذكور بغرضٍ ما للمتكلم، والصفة المناسبة في وضعها تقتضي نفي الحكم عند انتفاء الصفة، فظهر القول بمفهوم الصفة، وظهر اقتضاء التخصيص باللقب غرضًا مبهمًا، فإنا نقول وراءَ ذلك: لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص نفي ما عدا المسمى بلقبه، فإن الإنسان لا يقول: «رأيت زيدا» وهو يريد الإشعار بأنه لم يرَ غيرَه، فإن هو أراد ذاك قال: «إنما رأيت زيدا»، و: «ما رأيت إلا زيدا»، فاستبان بمجموع ذلك أن تخصيص الملقب بالذِّكر ليس يخلو عن فائدةٍ هي غرض للمتكلم، منها حكايةُ حالٍ، وإن بَلَغَنا الكلام مرسلًا اعتقدنا غرضًا مبهمًا، ولم نرَ انتفاء غيرِ المسمى من فوائد التخصيص.

ومن تمام الكلام فيه: أن متكلِّفًا لو فرض عن رسول الله ﷺ أنه قال: «في عُفْرِ الغنم الزكاة» فهذا عندنا لا مفهومَ له، وهو كالمخصوص بلقبه، ولكن يبعد من الرسول النطق بمثله، وليس من الحزم أن يُفرَضَ من الشارع كلامٌ لغوٌ، ويُتعَبَ في طلب فائدته، فقد بان الآن مراتب العلماء.

فقد صار قوم إلى إبطال المفهوم[1]، وهذا ذهولٌ عن فائدة الكلام، وصار قوم إلى أن لكلِّ تخصيصٍ مفهومًا، كالدقاق، **وهذا الرجل ابتدر أمرًا لا يُنكَر**، وهو أن العاقل لا يخصِّص مذكورًا هزلًا، وليس كل الغرض موقوفًا على نفي ما عدا المسمى)[2].

ثم أتى الطوفي (٧١٦هـ) بما يخفف حدَّة رد هذا المفهوم، فقال: (الأشبه الذي تسكن النفس إليه أنه ليس بحجة، وأنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات، والقياس الشبهي في الأقيسة)[3]. ومعلومٌ ما للأحاديثِ الضِّعَافِ والأقيسةِ الشَّبَهِيَّةِ من

---

(١) أي: مطلق المفاهيم.

(٢) البرهان (ف: ٣٧٥-٣٧٧).

(٣) شرح مختصر الروضة (٢: ٧٧٥).

لطيفة: نص ابن عقيل في كتابه الواضح (٢: ٤٥-٤٦) على أن مفهوم اللقب ليس بحجة، وأغلظ في النكير على القائلين به، فقال: (فأما تعليق الحكم على الأسماء، مثل قوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجدا وجعل ترابها طهورا» فيدل على أن غير التراب عندهم ليس بطهور، واستقصى قوم إلى أن جعلوا تعليق الأحكام على أسماء الألقاب يدل على أن ماعداها بخلافه، وترك المكالمة=

شَوبِ اعتبارٍ في البناء الفقهي حين النظر في آحاد المسائل.

وبعده الزركشي (٧٩٤هـ)، فقد قال لما ذكر مذاهب العلماء في الاحتجاج بمفهوم اللقب: (التحقيق أن يُقال: إنه ليس بحجة إذا لم يوجد فيه رائحة التعليل، فإن وُجِد كان حجة)[1].

فمن مجموع ما تقدَّم تدركُ أن الأصلَ عدمُ الاحتجاج بمفهوم اللقب، لكن لا ينبغي طردُ إبطال تلك الحجية حتى يُنظَرَ في القرائن المتعلقة بكل موضعٍ لِيُنظَرَ إن كانت دلالة هذا المفهوم تقوى على الدلالة متى ما وُجِدَ فيها شيءٌ من التعليل.

- **دلالة الاقتران:**

وهَّن جمهور الأصوليين الاعتبار بدلالة الاقتران[2]، ومن إطلاقاتهم في ذلك: (القِرَان في النَّظم لا يوجب القِرَان في الحكم)، وما مضى في التعليق على السَّرَف في ردِّ مفهوم اللقب ينساق هنا، والقول القاصد ما ذهب إليه ابن القيم (٧٥١هـ)، فقد قال: (دلالة الاقتران تظهر قوتها في موطن، وضعفها في موطن، وتساوي الأمرين في موطن) ثم مثَّل لكلٍّ بما يبين مرتبته، فراجعه[3].

وربما كان هذا هو مرادَ الجمهور، وإنما أرادوا بالضعف أصلَ الدلالة، والحالَ الغالبة عليها، مع عدم منع تقويتها في مواطن، ولذلك كان من المهم رعاية هذا المثار، لِيُفهَمَ كلام الأصوليين على وجهه.

=لهم أصوب، لكن لا بُدَّ من إيضاح فضيحتهم في ذلك، فإن المقالات البعيدة إذا لم يتكلم عليها بإيضاح فسادها اشتاقت قلوب المتفقهة إليها، لتوهم أن القائلين بها على شيء، ويأتي شرح ذلك كله في مسائل الخلاف إن شاء الله). ثم إنه لما أتى ليشرحه في مسائل الخلاف (٣: ٢٩٣-٢٩٣) احتج به وقواه في فصلٍ ترجَمَه بـ(الدلالة على أن تعليق الحكم على الاسم يدل على أن ما عداه بخلافه)!

(١) البحر المحيط (٤: ٢٨).

(٢) انظر: شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٣: ٣٤٣).

(٣) بدائع الفوائد (٤: ١٦٢٧-١٦٢٩).

وإذًا، فلا ينبغي سَوقُ دلالة الاقتران مساقًا واحدًا، فإنها تقوى تارة، وتضعف أخرى، فلا يتخذ الناظر تضعيفَها مذهبًا جامدًا، وها هو ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) مع تضعيفه لدلالتها إلا أنه حين شَرحِه لحديث سنن الفطرة قال: (وأما الاستدلال بالاقتران فهو ضعيف، إلا أنه في هذا المكان قوي). ثم بيَّن محلَّ ضعف هذه الدلالة، فقال: (وإنما تضعف دلالة الاقتران ضعفًا إذا استقلت الجمل في الكلام، ولم يلزم منه استعمال اللفظ الواحد في معنيين)[١].

- **أيهما المرجح عند التعارض: دلالة العموم أم دلالة القياس؟**

يطرد بعضهم القول بتقديم دلالة العموم، وبينما يرجح آخرون كفَّة الدلالة القياسية، وأما ابن تيمية (٧٢٨هـ) فيقول: (اعلم أن من نظر في مآخذ الأحكام ودلالات الأدلة عليها، الظواهر والأقيسة، من كلام الشارع تارة، ومن المعاني المعقولة أخرى = عَلِمَ يقينًا أنه في بعض المواضع يُقطَعُ برجحان العموم، وفي بعضها يُقطَعُ برجحان القياس).

ثم بيَّن مراتب العموم والقياس، وقال: (إذا علمتَ هذا الترتيبَ، فالقول المجمل: إن قويَّ العموم مقدَّمٌ على ضعيف القياس، وقويَّ القياس مقدَّمٌ على ضعيف العموم، فإن تعارض قويَّان وضعيفان فبحسب قوتهما وضعفهما، وهو كما لو تعارض عمومان أو قياسان، ولكلِّ مسألةٍ ذوقٌ خاصٌّ)[٢].

وبنحوه قال ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)، فقد قال عن المذهبِ المقلِّبِ النَّظرَ في الترجيح بين العموم والقياس بحسب القوَّة الظنية في كلٍّ منهما: (إنه مذهبٌ جيِّدٌ).

ثم أسند جودته بقوله: (فإن العموم قد تضعف دلالته لبعد قرينته، فيكون الظن المستفاد من القياس الجلي راجحًا على الظن المستفاد من العموم، وقد يكون الأمر بالعكس، بأن يكون العمومُ قويُّ الرتبة، ويكون القياسُ قياسَ شبه، والقاعدة الشرعية: أن

---

(١) إحكام الأحكام (١٤٨).

(٢) تنبيه الرجل العاقل (٢٠٤-٢٠٥).

العمل بأرجح الظنين واجب)[1].

ومن جنس البحث في هذه المسألة: البحثُ في تعارض العموم والمفهوم، وقد ذكر ابنُ تيمية (٧٢٨هـ) خلاف العلماء فيها، ولم يجزم فيها باتجاهٍ، غير أنَّه قال: (والمسألةُ محتملةٌ، وليس هذا موضعَ تفصيلها، فإنها ذاتُ شُعَبٍ كثيرة، وهي متصلة بمسألة المطلق والمقيد، وهي **غَمرةٌ من غَمَراتُ أصول الفقه**، وقد اشتبهت أنواعُها على كثير من السابحين فيه)[2].

وجملةُ القول أنَّ الناظرَ متى ما استبانَ له رجحانُ دلالة من العموم والقياس، أو العموم والمفهوم = قال بها، وإن كانت القرائنُ ضامرةً لا تقوى على تسنيدها أهدرها، وإن توسَّط نظره بين الجانبين فـ (الواجب على الإنسان فيما لم يَقُم عليه دليل أحد الطرفين أن يسرِّحَه إلى بقعة الإمكان الذهني، إلى أن يَحصُلَ فيه مرجِّح أو موجِب)[3]، فلا يستعجلنَّ الردَّ لمجرد التردد.

---

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٣: ٣٧٣).

تذييلٌ: قال ابن دقيق العيد: (اعلم أن تقديم أرجح الظنين عند التقابل هو الصواب إن شاء الله، غير أنا نراهم إذا انصرفوا إلى النظر في الجزئيات يخرج بعضهم عن هذا القانون، ومن أسباب ذلك اشتباه الميل الحاصل بسبب الأدلة الشرعية بالميل الحاصل عن الإلف والعادة والعصبية، فإن هذه الأمور تحدث للنفس هيئة وملكة تقتضي الرجحان في النفس بجانبها، بحيث لا يشعر الناظر بذلك، ويتوهم أنه رجحان الدليل، وهذا محل خوف شديد، وخطر عظيم، يجب على المتقي لله تعالى أن يصرف نظره إليه، ويقف فكره عليه) شرح الإلمام (٢: ٤٢١).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣١: ١٠٨)

(٣) جواب الاعتراضات المصرية لابن تيمية (٥٢).

لطيفةٌ: كنت معجبًا بهذا التعبير التيمي (يسرِّحه إلى بقعة الإمكان الذهني) حتى أطلعني الشيخ إبراهيم السكران على مَعِينه السِّينَوِي، فقد قال ابن سينا: (ليس الخُرْقُ في تكذيبِك ما لم يستبن لك بعدُ جليَّتُه دون الخُرْقِ في تصديقك ما لم تقم بين يديك بيِّنتُه، بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يَذُدْك عنه قائم البرهان) الإشارات والتنبيهات «مع شرح الطوسي» (القسم الرابع - ص١٦٠). فانظر لهذا التناص!

ومن هنا كانت كثيرٌ من الأقوال الجارية على سَنَن التفصيل دونَ تحيُّزٍ إلى أحد طَرَفي المسألة = هي المرجحةَ، لاحتوائها على مزيدٍ من التحقيق، ورعايتِها لمختلف موارد الدلالات.

- **خبر الآحاد فيما تعم به البلوى:**

يرى الحنفية عدم اعتبار الحكم فيما تعم البلوى إذا ورد عن طريق أخبار الآحاد، ويقابل ذلك الجمهور بقبول أخبار الآحاد فيما عمَّتْ به البلوى.

وقولُ الجمهور وإن كان هو المحقَّقَ من حيث الأصل، إذ ما دامت أخبارُ الآحاد صحيحةً فهي مقبولةٌ بلا فرقٍ بين ورودها فيما تعم به البلوى أو غيرها، فمأخذ قبولها لا يخص حالًا دون حال = إلا أنَّ ذلك لا يعني طَرْدَ هذا القبول بغير التفاتٍ إلى القرائن، فذلك تأخُّرٌ عن رتبة التحقيق، وذلك أنَّ للقرائن آثارًا في قبول الدليل كما هو الحال في الدلالة، وعن أثرها في هذه المسألة يبيِّن ابن رشد (٥٩٥هـ) أن الانحيازَ التامَّ لصالح أحد الرأيين ليس بسبيلٍ، وباستقرائه يشير إشارةً محقَّقةً إلى أن هذا التناولَ القاضيَ بحتمية المصير إلى أحد الطرفين صَنْعَةُ كثيرٍ من النُّظَّار في أشباه هذه المسائل، فيقول:

> **(إنَّ رَدَّ الإنسان طرق الآحاد فيما تعم به البلوى في كلِّ موضعٍ = غيرُ صوابٍ، إذ يتفاوت ذلك بحسب القرائن، وكذلك العملَ بها على الإطلاق، وليس لهذا التقسيم طبيعة التقابل حتى يُجعَلَ طَرَفَي نقيض، ويتكلم عليها كل واحد من الفريقين على أن الصدق منحصر في أحدهما، وأنت تعلم أن كثيرًا ما يفعلون هذا في كثيرٍ من هذه المسائل)**[1].

وما ختم به ابن رشد (٥٩٥هـ) تقريرَه هذا يُعدُّ كذلك من أوابدِ المقيَّدَات التي تُعقَد عليها خناصرُ الأفكار، فاحفظْهُ، وامتحِنْ به كثيرًا من الأبحاث الأصولية الخلافية.

---

(١) الضروري في أصول الفقه (٨٢-٨٣).

هذه أربعةُ أمثلةٍ تدلُّك على أهمية رعاية القرائن لوزن قواعد الدلالات وزنًا عادلًا، ليعطي الأصوليُّ كل موضعٍ حقَّه اللائق به من النظر، كما يدل على أن إهمال القرائن مثارُ أغلاطٍ في إعمال القواعد الأصولية.

* * *

المثار السادس: تجزيءُ النظرِ ومجافاةُ دلالـةِ الاستقراءِ والنظرِ الجمعيِّ:

يُعَدُّ هذا المثار من مناطق الامتياز الأصولي بين المتقدمين والمتأخرين، فإن لكلٍّ من الطائفتين حظًّا من التناول الاستقرائي في تحرير المادَّة الأصولية، أدلةً ودَلالاتٍ، إلا أن للمتقدمين خاصَّةً لم يَحظَ بها مَن بعدهم.

ويُراد بهذا المثار الإشارة إلى ضرورة النظر الكلي للقضية الأصولية محل البحث، دون الاجتزاء على بعض مفرداتها، سواء كان البحث متعلقًا بالمسألة أو الأدلة، والأمر في الأدلة أخصُّ بالرعاية في هذا المقام.

ومن أمثلة ذلك النظر فيما يتعلق بقضية «قطعية القواعد الأصولية»، وهي من مشكلات البحث الأصولي، ولستُ أريد هنا تحريرَ القول فيها، وإنما أريد الإشارة إلى ضرورة استصحاب النظر الكلي في قراءتها، وخطأ القراءات التجزيئية لها، وذلك ليُفهَمَ مراد القائلين بها فهما مستقيمًا.

يشير الشاطبي (٧٩٠هـ) إلى هذا المعنى حين بحثِه لهذه القضية وتقريرِه قطعيَّةَ الأدلة المستعملة في الأصول، فيقول: (الأدلةُ المعتبرةُ هنا: المستقرَأَةُ من جملةِ أدلةٍ ظنيَّةٍ تضافرت على معنًى واحدٍ حتى أفادتْ فيه القطع، فإنَّ للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق)[1].

---

(١) الموافقات (١: ٢٨).

وهو في ذلك سائرٌ خَلفَ رِكَاب القرافي (٦٨٤هـ) القائلِ في شرحه لـ «المحصول»:

(مَن أراد القطع بقواعد أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما فليتوجَّه للاستقراء التام في أقضية الصحابة، ومناظراتهم، وأجوبتهم، وفتاويهم، ويُكثِرْ من الاطلاع على نصوص السنة والكتاب، فيحصل له من جميع ذلك، ومن القرائن الحالية، والسياقات اللفظية = القطع بهذه القواعد، والغفلة عن هذا المُدرَك هو الموجب لقول من قال: «الإجماع ظني» ... وهذه قاعدةٌ جليلةٌ شريفةٌ ينبغي أن يُتفطَّنَ لها، فإنها أصلٌ كبيرٌ من أصول الإسلام)[1].

ثم فصَّل الشاطبي (٧٩٠هـ) هذا المعنى، مبينًا امتيازَ المتقدمين في فقه هذا الباب من النظر، فقال:

(وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة، أو خبر الواحد أو القياس حجة = فهو راجعٌ إلى هذا المساق، لأن أدلتَها مأخوذةٌ من مواضع تكاد تفوت الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق، لا ترجع إلى باب واحدٍ، إلا أنها تنتظم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضَدَ بعضُها بعضًا، فصارت بمجموعها مفيدةً للقطع، فكذلك الأمر في مآخذ الأدلة في هذا الكتاب[2]، وهي مآخذ الأصول، إلا أن المتقدمين من الأصوليين ربما تركوا ذكر هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين، فاستشكل الاستدلال بالآيات على حدتها، وبالأحاديث على انفرادها، إذ لم يأخذها مأخذ الاجتماع، فكر عليها بالاعتراض نصًّا نصًّا)[3].

---

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول (١: ٣٨-٣٩).

(٢) يعني كتابه الموافقات. قال دراز: (فإنه بناها على هذه الطريقة بحالة اطردت له فيها).

(٣) الموافقات (١: ٢٩-٣٠).

فهذا التنبيه من الشاطبي (٧٩٠هـ) على هذا المثار يُرشِد إلى ضرورة امتداد النظر على مختلف موارد الشرع، وعدم بناء أدلته على آحادٍ من النصوص يمكن الاعتراض عليها حالَ تفرُّقِها، فليكن النظر إذًا مسلَّطًا على جمهور الأدلة، ليكون المستنبَطُ منها أشدَّ إحكامًا وأمنعَ على النقض.

وأيضًا من الضرورة استحضار هذا المعنى في قراءة كلام أهل العلم في بحث المسائل الأصولية أو الفقهية، وألَّا يعجل الناظر بتقويةٍ ولا إعلالٍ لأيِّ قولٍ حتى تتكامل في ذهنيته الصورة الكلية لأدلة المسألة، فإنَّ آحادها ربما داخلها الوهن، لكنها بانضمامها إلى غيرها شكَّلت مادَّة دلالية قوية يمكن معها تقرير حكم.

❋ ❋ ❋

المثار السابع: عدم رعاية ما للنصوص من مَنَاعةٍ:

للنصوص مناعةٌ ذاتيَّةٌ تقيها صوارف الدَّلالات من الحقيقة إلى المجاز، والعموم إلى التخصيص، والظاهر إلى المؤول، وغيرها، ومن المتعيِّنِ هنا: **معايرةُ مناعة النصوص** معايرةً صائبةً تَعصِمُ النص من تضييق دَلالته بتخصيصٍ، أو صرف معناه بتأويلٍ.

وهذه المناعة وإن كان وجودُها هو الأصلَ في النصوص، لأن النص ينبغي الإبقاء على ظاهره حتى تأتي دلالة أخرى تصرفه عن ذلك الظاهر، إلا أنَّ تلك المناعة ليست على درجةٍ واحدة، بل هي درجاتٌ، بقدر قوتها تتضاءَلُ إمكانيةُ التأويل والتخصيص، فلا يحصل شيء منهما إلا بقوة دلالية تغلب تلك المناعة.

ثم إن النصَّ إذا قبل أن يُصرَفَ عن ظاهره فلا يخوِّلُ ذلك للناظر أن يتسع بحيث يصرفه إلى معنًى بعيدٍ، بل إنما يُصرَف النص إلى معنًى بالقدر الذي دلَّ عليه الدليل الصارف.

ومن شواهد الخطأ في هذا الصدد مصير الحنفية إلى تأويل حديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل» = بأن المرادَ بالمرأة فيه: المرأةُ المكاتَبَةُ!

وقد أوسع الجمهور الحنفية في هذا الموضع نقدًا، وبينوا أن لظاهر هذا النص قوةً دلاليَّةً تَعصِمُه من هذا التأويل المتعسِّف، فليس هو مما يدفع بأوهى الاحتمالات، وفي المقابل بيَّنوا أن من النصوص ما يمكن تأويل دلالته بأقرب دليل.

ونحو ذلك تأويل الحنفية حديث: «أمسك أربعًا وفارق سائرهن» بأن المراد: أمسك أربعًا بأن تجدد عليهن النكاح، مع أن المعنى الظاهر القريب هو استدامة نكاح أربعةٍ منهنَّ، ولا موجب لهذا التأويل البعيد، وهذا ما جعل الجويني يرى أن تأويلهم هذا (عند المحققين سرفٌ ومجاوزةُ حدٍّ **وقلةُ احتفالٍ بكلام الشارع**)[1].

ومن هنا يقرِّر ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ) أن شرط التأويل أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر، ثم قال عَقِب ذلك: (وهو تصرُّفٌ حسنٌ لو مشى عليه في آحاد المسائل حيث يقع المتصرف فيها، لأن القاعدة: أن العمل بأقوى الظنين واجب، وكلَّما كان أبعدَ احتاج إلى دليلٍ أقوى)[2].

ومما يتصل بذلك البحث في العموم ومراتبه، فليس العموم على درجةٍ واحدةٍ من حيث المناعة العاصمة من التخصيص، فليس العمومُ المبتدأُ مثلًا في قوَّة العموم الوارد على سبب خاص، فـ (لا نشترط في تجويز تخصيصه ما يجوز به تخصيص الألفاظ المطلقة (= المطلقة عن سبب)، بل نقول: تخصيص اللفظ بسبب يقوِّي جانب المؤول، ويخفِّف عليه مُؤْنَةَ طلب دليلٍ بالغٍ في الوضوح)[3].

---

(١) البرهان (ف: ٤٥٣).

(٢) قاله في شرح العنوان -وهو مفقود- ونقله عنه الزركشي في البحر المحيط (٣: ٤٣٨-٤٣٩).

(٣) البرهان (ف: ٢٧٧).

وكذا ما كان من العمومات (غيرَ مقصودٍ) فإنه (يُخرَجُ عنه بدليلٍ قريبِ الحالِ لا يكون في مرتبة الذي يخرج به عنه العموم المقصود)[1].

ويقعِّدُ الغزالي (٥٠٥هـ) أحوالَ العموم، فيقول: (اعلم أن العموم عند مَن يرى التمسك به ينقسم إلى قويٍّ يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليلٍ قاطعٍ أو كالقاطع، وهو الذي يُحوِج إلى تقدير قرينةٍ حتى تنقدح إرادة الخصوص به، وإلى ضعيفٍ ربما يُشَكُّ في ظهوره، ويُقنَعُ في تخصيصه بدليلٍ ضعيفٍ، وإلى متوسطٍ)[2].

وبعد استعراضه جملةً من التطبيقات الفقهية لهذا التقعيد يختم بقوله: (وعند هذا يعلم: أن إخراجَ النادرِ قريبٌ، والقصرَ على النادرِ ممتنعٌ، وبينهما درجاتٌ متفاوتةٌ في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر، **ولكلِّ مسألةٍ ذوقٌ، ويجب أن تُفرَد بنظرٍ خاصٍّ**)[3]. وهذا النظر الخاص هو ما عنيته مطلع هذا المبحث بـ«المعايرة»، فـ(الدلالة على تخصيص [اللفظ] وتعيين المقصود مأخوذٌ من قرائنَ، قد تضعُفُ تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم، وقد تقوى، والمرجع في ذلك إلى ما يجده الناظر بحسب لفظٍ لفظٍ)[4].

ومن السَّرَف في هدر مناعة النصوص أن يأتيَ دليلُ يُسوِّغُ صرفَ ظاهرِ النص في موضعٍ إلى معنى، فيأتي الناظرُ فيضعَ لذلك الصَّرْفِ قاعدة دلاليَّة عامَّة دون التفاتٍ إلى ذلك المعنى المعين الذي اقتضى ذلك الصَّرْف، فيقعِّدُ بذلك الشاذَّ ويؤصِّلُ الاستثناء، ومن ومظاهر هذا المثال ما نراه من البحث العقدي المتصل بمسائل الصفات، وذلك

---

(١) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (١: ١٣٣).

(٢) المستصفى (٢: ٥٦).

(٣) المستصفى (٢: ٦٠).

(٤) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (١: ١٣٢). وما بين المعقوفتين مُثبَت من: أصول الفقه عند ابن دقيق العيد لعمر محمد (٢٩٦) فقد أثبتها، وأحال إلى المخطوط.

حين ترى بعض الطوائف البدعية تأتي إلى نصٍّ لُمِح في سياقه ما يُحتَمَلُ معه القولُ بتأويل ظاهره، فيتخذ من ذلك التأويل قاعدة عامَّة تُهدَر بها مناعاتُ النصوص دون اعتبارٍ لخصوص ذلك السياق الذي ساغ معه ذلك الصَّرفُ عن الظاهر.

ومن ذلك مثلًا قول الله تعالى: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

فالمعيَّة المرادة من هذه الآية معيَّة العلم لا الذات، وقد ضلَّت في هذا الباب طائفتان: طائفةٌ قالت بأن ظاهر الآية دال على أن الله معنا وفينا، فقالوا بحلوله في الكائنات، وهم الجهمية المحضة. والأخرى رأت هذا الظاهر ممتنعًا، فتأولته على العلم، لكنها لم تقف عند ذلك بل جعلت التأويل أصلًا جاريًا في آيات الصفات، وهم جهمية الصفاتيَّة، فإذا رأوا السنيَّ يقرر بأن المراد من المعية هنا خلاف الظاهر الذي فهمته الجهمية المحضة، وأن المراد بها معيَّة العلم، ظنوا أن ذلك لازمٌ له في كل النصوص الصفاتية، وضلُّوا عن أن مخرجَ هذه الآية المعينة هو الذي قضى بذلك المعنى، حتى أضحت المعيَّة العلميَّة هي المعنى الظاهر لهذه الآية، فأوَّلُها: «ألم ترَ أن الله يعلم»، وآخرها: «إن الله بكل شيء عليم». فمدار أمر الآية على العلم، كما قال الإمام أحمد تعليقًا على هذه الآية: (فتح الخبر بعلمه، وختمه بعلمه)[1].

فلا بدَّ إذًا من معايرة مناعة النصوص لتُفهم على وجهها وما تحتمله من دلالاتٍ، لتكون في عصمةٍ من تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

* * *

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (٢٩٧). وانظر: مجموع الفتاوى (٥: ٣١٢).

المثار الثامن: عدم رعاية محل البحث الدلالي:

إن فهم الوظيفة الأصولية يُعِين على إحكام مادَّة النقد التفصيلي لقضاياه، فمن ذلك أنه بحثٌ في دلالاتِ الوحي خاصةً، لا مطلقِ الدَّلالات، فلا يُعتَرَض في هذا العلم حين بَحثِ دلالات الوحي بما يَعرِض للمكلفين من غفلةٍ ونحوِها، فالنظر منصبٌّ على دلالات كلام الشارع ليس غيرُ، والأصوليُّون يجوِّدُونَ تحريراتهم بالنظر في كلام الآدميين، وما عليه لغةُ العرب، لأن القرآن نزل بلسانٍ عربيٍّ مبين.

ومع ذلك، فربَّما استرسل الواحد منهم في ذلك دون لَحظِ الفرق بين ما يعرض لكلام المخلوقين مما يُنَزَّه عنه خطاب الشارع كحُدُوثِ الغفلة والنسيان، فيُجْرِيه على كلام الشارع، ويصوغُ القاعدة الأصولية ويرسمُ قِسمتَها دون لَحْظِ ذلك الفرق وما يترتب عليه.

وهذا وإن لم يكن الغلط فيه ظاهرًا شائعًا -ومن هنا جُعِلَ هذا المثارُ في ذيل مثارات الغلط- إلا أنه يحسنُ التنبيهُ عليه ليكون مُستَحْضَرًا لدى الناظر، فيميز ذلك في معاقد الإشكال المتصلة به، لا سيما ما وقع فيه خلافٌ بين الأصوليين في شمول بعض القواعد الأصولية لكلام الآدميين من عدمه، كالبحث في المفاهيم، وأثر ذلك ربما ظهر في التعامل مع ألفاظ الواقفين، وليس هذا من خاصَّة الأصوليين -أعني البحثَ في محتملات كلام الآدميين- بل هو من عملِ الفقيه، لكن الفقيه ينطلق من مقرَّرات الأصوليين، فيحسن بالأصولي استحضار ذلك ليُحكِمَ مجاريَ إعمال ما يقرره من قواعد.

خذْ هذا المثالَ وضُمَّ إليه ما شابهه:

تحدَّث الجويني (٤٧٨هـ) عن مسألة «الأمر بالشيء نهي عن ضده»، وبعد أن حكى الأقوال وزيَّفها قال: (فنقول: الآمر بالشيء متردد بين أن يكون ذاكرًا لأضداده، وبين أن يكون ذاهلًا عنها ...)[1].

---

(١) البرهان (ف: ١٦٤).

فأتى المازري (٥٣٦هـ) وتعقَّبَه، وذكر أنه بهذا التزييف استدرك (استدراكًا ظنَّ أنهم أغفلوه، وأشار إلى طريقة لا تُتَصوَّر إلا في كلام المُحْدَثين (= المخلوقين)، وأوامرُ المُحْدَثين لا كبيرَ جدوى في تَشَاغُلِ الفقيه بها)[١].

وملخَّصُ تعقُّبِه أن محلَّ النظر في المسألة: خطابُ الشارع، وعليه فلا يستقيم تفريع فرض الذهول ونحوه عليه.

والحقُّ أنه قد يُعتَرَضُ على المازري بمثل ما اعترض به على الجويني، فيقال بأنه استدركَ عليه استدراكًا ظنَّ أنه أغفله، والواقع بخلاف ذلك، فالجويني والأصوليون مِن قبلِه وبعدِه يُجرِّدُون النظرَ ليشمل البحثُ مختلفَ الأساليب العربية بتنوُّع تصرفاتها، وقد أصَّلَ الجويني لذلك فقال: (وإنَّما الكلامُ في العبارات التي تبلُغنا، وهي محمولةٌ على معاني كلام العرب نظمًا ووصلًا وفصلًا)[٢].

فحين قسمة مراتبِ دلالةٍ ما قسمةً ملاحظةً لِمَا يعرِضُ لكلام الآدميين فذلك آتٍ من هذه الجهة. وكلام الله تعالى إنما نزل لسان العرب، فالوجهُ إجراؤه على ما هو المعهود في لسانها، ثم يُنظَرُ بعد ذلك إن كان من الممكن حمل كلام الله تعالى عليه أو لا.

وفي المثال السابق ابتدأ الجويني بقسمة أصل الأمر من حيث هو، أي بصرف النظر عن الآمر من هو، فالآمر من حيث الأصل إما أن يكون ذاكرًا لأضداد الأمر أو ذاهلًا، هذا هو الأصل، ثم حين النظر في الأوامر الإلهية ينتفي الاحتمال الثاني، وهكذا.

وربما وقع النزاع في مسائلَ أخرى في تحقيق مناط ذلك، كما في مسألة شمول العام للصورة النادرة، فقد ذكر ابن المرحل المعروف بابن الوكيل (٧١٦هـ) اختلافَ الأصوليين في ذلك، ثم قال: (هذا الخلاف لا يبين لي جريانه في كلام الله تعالى، لأنه لا يخفى عليه خافية، فهو يعلم ذلك النادر).

---

(١) إيضاح المحصول (٢٢٥-٢٢٦).

(٢) البرهان (ف: ٢٨٦).

فعلَّق التاج السبكي (٧٧١هـ) بقوله: (الخلاف جارٍ في كلام الله تعالى لا للمعنى الذي ذكره ابن المرحل، بل لأن كلام الله تعالى مُنَزَّلٌ على لسانِ العرب وقانونِهم وأسلوبِهم، فإذا جاء فيه لفظ عام تحته صورة نادرة، وعادة العرب إذا أطلقت ذلك اللفظ لا تُمِرُّ تلك الصورةَ ببالها = نقول: هذه الصورة ليست داخلة في مراد الله تعالى من هذا اللفظ، وإن كان عالما بها، لأن هذا اللفظ يطلق عند العرب ولا يراد هذه الصورة، كما يجيء في القرآن ألفاظ كثيرة يستحيل وقوع معانيها من الله تعالى، كالترجي والتمني وألفاظ التشكيك وكل ذلك منتفٍ في جانبه تعالى، وإنما تجيء ليكون القرآن على أسلوب كلام العرب)[1].

فهنا خرج ابن الوكيل (٧١٦هـ) بالمسألة عن أن تتناول كلام الله تعالى تنزيهًا له، غير أن التاج السبكي (٧٧١هـ) التفت في قراءة المسألة لمعنًى آخر لا ينافي مقتضيات التنزيه.

* * *

هذا منتهى القول في مثارات الغلط المتعلقة بالبحث الدلالي، وقد أُرِيدَ بها أن تكونَ نماذجَ دالَّةً على ما وراءَها، وإلَّا فالمثارات -كما تقدم- لا منتهى لها.

---

(١) الإبهاج في شرح المنهاج (٣: ٩٥٣). وانظر: الأشباه والنظائر للسبكي (٢: ١٢٨).

مسار النظر الأصولي

(العلمُ طبقاتٌ شتَّىٰ .. ولا يُصار
إلىٰ شيءٍ غيرِ الكتاب والسنة وهما
موجودان، وإنَّما يؤخذ العلمُ من أعلىٰ)

الشافعي (٢٠٤هـ)

من مهمَّات النظر الأصولي ضبطُ مسار بحث مختلف العلائق الأصولية، فإذا انتظمتْ في ذهن الأصولي مفرداتُ البحث الأصولي فإنَّ عليه أن يعرفَ مسارَ قراءةِ ومعالجةِ تلك المفردات، ويمكن تناولُ ذلك من خلال **أربعة أنظار** لها حيثيَّات مختلفة:

- ضبط مسار النظر الأصولي من حيث النظرُ في العلاقة بين الأصل والفرع.
- ضبط مسار النظر الأصولي من حيث النظرُ في الأدلة والدلالات.
- ضبط مسار النظر الأصولي من حيث ترتيبُ النظر بين الأدلة النقليَّة «السمعيَّة».
- ضبط مسار النظر الأصولي من حيث ترتيبُ النظر بين الأدلة النقليَّة والإلحاقيَّة.

وقد توزَّعتْ مباحثُ هذا الفصل على هذه الحيثيات الأربعة، فلْنُغِذَّ السيرَ إليها:

الأصول والفروع .. التاريخ وحقيقة العلاقة

* التاريخ:

بالنظر إلى بِنيَةِ عِلمَي الفقه وأصوله فإن علم أصول الفقه يُعَدُّ مقدمةً إنتاجيَّةً لعلم الفقه، غير أنَّا إذا لحظنا تأريخ التدوين لكلٍّ منهما فإنَّا نجد التدوينَ الفقهيَّ متقدمًا، وأمَّا علمُ الأصول فقد وُلِدَ من رحم البحث الفقهي الفروعي، مع ما تضمَّنته كلمات الفقهاء من إشاراتٍ أصوليَّةٍ، غير أن أحدَهم لم يَقصِدْ إلى كشف الأصول التي بنى عليها فقهَه كشفًا صريحًا في تصنيفٍ منتظمٍ، باستثناء الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) الذي أفرد القول في أصول العلم وجهاته، وكان بذلك (أول فقيه مجتهد حرص -فيما أعلم- على أن يُذَيِّلَ كلَّ فرعٍ بأصله، وعلى أن ينشرَ مشروعَه الأصوليَّ في الناس، ويناظرَ عليه، ويستمعَ إلى مخالفيه، ويعيدَ النظر في اجتهاده بعد المناظرة ومطالعة كتب الفقهاء الآخرين)[1] .. وإن لم يكن ما ذكره الشافعي مستوعِبًا شاملاً، بل ظل الأمر بحاجة إلى مزيدِ تتبعٍ لمفصَّل فروعه للنظر في كامل الأصول الكلية الناظمة لفقهه، ثم لم يزل التدوين الأصولي متواضعًا حتى بدايات القرن الخامس حيث اتسع البحث الأصولي وتخلَّقت مدارسه.

(ولا غرابة في أن يكون البحث في فروع الفقه وتدوينها متقدمًا على تدوين أصول الفقه، لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لضبط الاستنباط ومعرفة الخطأ من الصواب فهو علمٌ ضابطٌ، والمادة هي الفقه، وكذلك الشأن في كل العلوم الضابطة، فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى، والشعراء كانوا يقولون الشعر موزونًا قبل أن يضع الخليل بن أحمد

---

(١) علاقة الإنتاج الفقهي بعلم أصول الفقه المدون لـ د. الناجي لمين (٢٣). وانظر له أيضًا: التأليف في مسائل الخلاف الفقهي والأصولي في القرن الثاني الهجري (٦٣).

ضوابط العروض والناس كانوا يتجادلون ويفكرون قبل أن يدون أرسطو علم المنطق)[1].

وهذا النشوءُ لعلم أصول الفقه في حاضنة الفقه، وهذا التأخرُ لتدوينه = أثَّرَ في رسمِ مسار النظر الأصولي الملاحِظِ للأصل والفرع، وكذا في فهمِ طبيعة العلاقة بين مصنفات الأصول والفروع، وذلك أدَّى إلى قدرٍ من النُّفرة بين مقرَّراتهما مما استوجب سعيًا في خَلقِ وساطةٍ رابطةٍ ضابطة لمسار النظر الأصولي فيهما.

وهنا حقيقةٌ لا بُدَّ من التقدمة بها، وهي أن (الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى الكتاب، والسنة، والإجماع، واجتهاد الرأي، والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام = أمرٌ معروفٌ من زمن أصحاب محمد ﷺ، والتابعين لهم بإحسان، ومَن بعدهم من أئمة المسلمين، وهم كانوا أقعدَ بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم)[2]، فتأخر التدوين الأصولي لا يعني تأخُّرَ استعمال أدواته، فالصحابة (ما كانوا يحكمون بكل ما يَعِنُّ لهم من غير ضبطٍ وربطٍ وملاحظة قواعدَ متبَّعةٍ عندهم)[3]، غير أنهم (ما اعتنوا بتبويب الأبواب، ورسم الفصول والمسائل. نَعَم، كانوا مستعدِّينَ للبحث عند مسيس الحاجة إليه، متمكِّنين، وما اضطروا إلى تمهيد القواعد، ورسم الفروع والأمثلة، لأن الأمور في زمانهم لم تضطرب كل هذا الاضطراب)[4].

وإضافةً إلى عدم اختلال الأمور في زمانهم فإن (استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصًا فعنهم أُخِذَ مُعظَمُها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها، لقرب العصر، وممارسة النقلة، وخبرتهم بهم، فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلومُ كلُّها صناعيَّةً = احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل

---

(١) أصول الفقه لأبي زهرة (١٥).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠: ٤١٠).

(٣) البرهان للجويني (ف: ٧١١).

(٤) البرهان للجويني (ف: ١٥٣٥).

هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سموه «أصول الفقه»)[1].

والإنسان (كلَّما كان أقربَ إلى عصر التشريع، وأكثرَ امتزاجًا بالنصوص = كان أقلَّ حاجةً إلى التفكير في القواعد العامة والعناصر المشتركة، لأن استنباط الحكم الشرعي يتم عندئذٍ بطريقةٍ ميسرةٍ دون أن يواجه الفقيه ثغراتٍ عديدةً ليفكِّر في ملئها عن طريق العناصر الأصولية)[2].

فالشافعي (٢٠٤هـ) بتأليفه «الرسالة» الناظمة لقواعد علم الأصول (لم يؤسس المنهج، وإنما أسس الكلام المنهجي على المنهج، وهو لم يؤسس الاستدلال، وإنما أسس البحث المتخصص في الاستدلال)[3].

ويمكننا أن نستخلص من هذه التقدمة بتضميناتها بعضَ النتائجِ اللازمِ استصحابُها حالَ رسم مسار النظر الأصولي في هذا المقام، وهي:

- أنَّ قواعد أصول الفقه كانت كانتْ حاضرةً في ضمن البحث الفقهي الفروعي، ولم تتميَّز عنه إلا لاحقًا، (وقد جاء في كتب السلف من ضروب الجدل الفقهي ما هو من قواعد الأصول، لكنه عَرِيٌّ عن الألقاب العلمية)[4].
- أنَّ العلماء لحظوا أن هناك عناصرَ عامةً مشتركةً في عمليات الاستنباط الفقهي، وما كان منهم إلا إفرادُها وتجريدُها تحت اسم «أصول الفقه»، فليس هذا العلمُ إلا منتزَعًا من موجودات الإرث الفقهي، وليس علمًا حادثًا، ومن هنا كان ابن تيمية (٧٢٨هـ) دقيقًا حين استعمل مادة «التجريد» في سياق حديثه عن أولية التدوين في هذا العلم، كقوله: (الشافعي هو أول من جَرَّدَ الكلام

---

(١) مقدمة ابن خلدون (٣: ١٨).

(٢) دروس في علم الأصول (١: ٦٨).

(٣) علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام لمحمد الجيلاني الشتيوي (٩٨).

(٤) أليس الصبح بقريب للطاهر بن عاشور (١٨٠).

في أصول الفقه)[1].

- أنَّ تميُّز التدوين الأصولي وإن تأخر، إلا أن الاستعمالَ الأصولي كان متقدِّمًا، فالصحابة رضي الله عنهم كانوا يديرون فقههم على قواعد وأصول، (فلا بُدَّ لعقولهم الصافية من قواعد يلاحظونها)[2]، وهم كانوا أقعدَ ممن جاء بعدهم بهذه الأصول، وإنما لم يتكلموا عن هذه الأصول على نحو ما حصل بعدهم لانضباط منهج النظر لديهم، وعدم حاجتهم إلى نظمه ورسمه، بخلاف المراحل التي لحقت زمانهم، حيث تشعَّبت المناهج، ودَاخَلَها ما لا يصلح أن يكون عمادًا في النظر والمنهج، سواء ما كان متصلا بالأدلة أو الدلالات، فاحتِيجَ إلى إبراز تلك الأصول الفقهية وإحكامها، وذلك لضبط سَيرِ البحث والنظر الفقهي. وأيضًا فإن النظر في هذا العلم إما من جهة استفادة المعاني من الألفاظ، وهذا متحقِّقٌ لديهم بما اختصوا به من الملكة اللسانية، أو من خلال القوانين المحتاج إليها في تقرير الأحكام، وعنهم أُخِذَ معظمها. كما أنَّ من أسباب التأخر أن القربَ من عهد التنزيل والامتزاجَ المباشَرَ بالنص لا يُحوِجُ إلى التفكير في القواعد العامة، بخلاف الحال بعد ذلك، حيث انشطر النظر بين النص المنزل والنص الفقهي، وتردُّدُ النظر بين أكثر من مَوردٍ يُحوِجُ إلى ضبطه بواسطة هذه القواعد المحصَّلة.

إذًا فالبحث عن العلاقة بين عِلمَي الفقه والأصول هو من جهة كونهما علمَينِ صناعيَّينِ، أما معانيهما فليس بين ظهورهما الزمني حلقةٌ فاصلةٌ، بل قد وُلِدَا متزامِنَين، وضبط المسار هنا ينطلق من النظر في الفرع والأصل، وتحقيق العلاقة بينهما من حيثُ هما، فليتجه النَّظر إلى ذلك:

* * *

---

(١) مجموع الفتاوى (٧: ٨٨) وانظر: (١٩: ١٧٨)، (٢٠: ٤٠٣).

(٢) الفروق للقرافي (٣: ١٨٨).

* حاكميَّة الأصل:

يقول ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ): (أصول الفقه هو الذي يَقضِي ولا يُقضَى عليه)[1].

من ضمن تمثُّلات هذا التقرير المكتنز بالمعاني أن الوجه تحكيمُ الأصل لا الفرع، فما دام أنه القانون الكلي الضابط للفروع الفقهية، ومنه انتُزِعت مآخذُ الأحكام، فإن تحكيمه وتسليطه على الفرع تصحيحًا وإعلالًا هو المتعيِّن، فـ (حق الأصولي ألا يعرِّجَ على مذهبٍ، ولا يلتزمَ الذبَّ عن مسلكٍ واحدٍ، ولكن يُجرِي مسلك القطع غيرَ ملتفِتٍ إلى مذاهب الفقهاء في الفروع)[2]، ومن هنا كان (ضرب الأمثلة في أصول الفقه لا يختص بمذهب)[3]، فـ (الفرعُ يصحَّحُ على الأصل)[4]، وليس كذلك العكس، فـ (الأصول لا تَصِحُّ على الفروع، فإن تخلفت مسألةٌ فلتُمتَحَن بحقيقة الأصول، فإن لم تصح فلتُطرَح)[5].

فاللازم (أن تُحفَظَ الأدلة وتُحكَّمَ الأصول، ثم حينئذ تُبنَى عليها المذاهب في مسائل الاجتهاد، لأن الأدلة هي الأصول، والمذاهب تتبعها، فينبغي أن نستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل، ولا ننصب الدليل على ما يقتضيه المذهب)[6].

ويقول ابن عقيل (٥١٣هـ): (اعلم أنه لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة، فما أداه الدليل إليه كان مذهبه بحسبه، وبني على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقادِ مذهبٍ، ثم طلبِ تصحيحِ أصلِه أو طلبِ دليلِه، وما ذلك إلا بمثابة مَن مضى في طريق مظلم بغير ضياء، ثم طلب لذلك الطريق ضياء ينظر إن كان

---

(١) نقلها عنه الزركشي في البحر المحيط (١ : ٨).

(٢) البرهان للجويني (ف:١٢٧٥). وانظر: (ف: ٥٣٢، ٧٧١).

(٣) شرح مختصر الروضة للطوفي (٢: ٦٤٦).

(٤) البرهان (ف: ١٥٥٢).

(٥) البرهان (ف: ١٠٩٦).

(٦) شرح اللمع للشيرازي (١: ١٦٢).

فيه بئر أو سبع أو ما شاكل ذلك، أو كان سليمًا، والذي يجب: أن يكون الدليل هو المرشد إلى المذهب)[1].

* * *

* اجتواء الفروع:

إنَّ حاكميَّة الأصل لا تعني استئنافَ النظر الفقهي انطلاقًا من الأصل دون رعاية الفروع المدونة، وإن كان هذا المعنى متضمَّنًا في بعض النصوص التي تقدمتْ، والتي هي من إفرازات المنهج الكلامي التجريدي الذي دخل بالنقص على المادة الأصولية وإنتاجيتها الفقهية، فنحن وإن قرَّرنا حاكميَّة الأصل، فذلك من حيث الأساسُ الاجتهاديُّ الذي ينبغي أن يتحرَّاه الفقيه المجتهد، أمَّا فيما يتعلق بالبحث الأصولي المتصل بمذاهب الفقهاء فلا بُدَّ فيه من استحضار أن الأصول والفروع -كما تقدَّم- قد تزامنا نشأةً، وإنما افترقا في الاستقلال التدويني، ومنه يُعلَم أن الفروع المدونة لم ترُسَل إرسالًا دونَ ضبطٍ تقعيديٍّ عند منتِجِها، بل هي متخلِّقةٌ في رَحِمِ الأصول التي اصطفاها لفقهه، حتى قال ابن عاشور (١٣٩٣هـ) بأن القواعد الأصولية (تمكن المتضَلِّع فيها من تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاء قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروعُ بواسطة تلك القواعد مقبولةً في نفوس المزاولين لها من مقلِّدِي المذاهب)[2].

فثمةَ إذًا اتصالٌ وثيقٌ بين الفقه والأصول، ومنه صارت القواعد الأصولية تمكِّنُ المتضلع فيها من تأييد تلك الفروع الفقهية المدونة.

وعدم رعاية ذلك أفضى ببعض الأصوليين إلى الاسترسال مع محتمَلَات العقول، وإملاءات الظنون، وتفريعات المسائل والافتراضات، حتى نأى ذلك بهم مسالك النظر

---

(١) الواضح في أصول الفقه (١: ٢٥٩).

(٢) مقاصد الشريعة (١٦٧).

الواصلة حقًّا بين الفقه والأصول، فقرَّروا أصولًا منبتَّةَ الصِّلَةِ عن مذاهبهم في الفروع، فصِرْتَ لا ترى كبيرَ اتصالٍ بين ما يقرِّره الواحدُ منهم في كتابته الفقهية وتدوينه الأصولي.

وهذا بعضُ ما أراد القاضي أبو يعلى (٤٥٨هـ) معالجتَه بقوله:

(لا يجوز أن تُعلَمَ هذه الأصول قبل النظر في الفروع، لأن من لم يَعتَدْ طُرُقَ الفروع والتصرُّفَ فيها لا يمكنه الوقوف على ما يُبتَغى بهذه الأصول من الاستدلالِ، والتصرُّفِ في وجوهِ القياسِ، والمواضعَ التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد أكثر من ينفرد بعلم الكلامَ دون الفروع مقصِّرًا في هذا الباب، وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها)[1].

ومن تمثُّلات عدم تلك الرعاية:

ذلك الشرخ الحادث بين الفقه وأصوله، حتى صار علم أصول الفقه يابسًا لم يترطَّبْ بحلاوة الفقه، وصار من المألوف أن تجد مَن هو معدودٌ في جملة الأصوليين وهو يعاني فاقَةً فروعيَّةً حادَّةً.

انظر مثلًا لحال محمد بن محمود العجلي الأصبهاني (٦٨٨هـ) فقد عدَّه التَّاج السبكي (٧٧١هـ) إمامًا في علم أصول الفقه[2].

وقال عنه تاج الدين الفزاري (٦٩٠هـ): (لم يكن بالقاهرة في زمانه مثله في علم الأصول)[3] .. ومع ذلك قال عنه الصفدي (٧٦٤هـ) بعد أن ذكر أن الرياسة قد انتهت إليه في معرفة الأصول في الفقه: (لكنه قليلُ البضاعة في الفقه)[4]. حتى إن تاج الدين الفزاري (٦٩٠هـ) قال عنه: (صنَّف كتابًا سمَّاه «القواعد» فيه مقدِّمةٌ في أصول الفقه،

---

(١) العدة في أصول الفقه (١: ٧٠).

(٢) طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي (٨: ١٠٠).

(٣) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢: ٢٦٠).

(٤) الوافي بالوفيات (٥: ١٢).

ومقدِّمةٌ في أصول الدين، ومقدِّمةٌ في المنطق، ومقدِّمةٌ في الجدل، **وأراد أن يجعل فيها شيئًا من الفروع فلم يُطِق**، لأنه لم يكن متبحرًا في المذهب، سمعت أنه عَلَّق من كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الحيض ووَقَف)[1].

ومن تمثُّلات ذلك أيضًا -وإن كان بحثًا جزئيًا، لكنه يَشِفُّ عما وراءه-:

خلافُ الأصوليين في مدى أهلية الأصولي للاجتهاد، مع أن علم أصول الفقه هو الأداة الرئيسة له، وكذلك حين بحثهم لأهل الإجماع، تجد حيرة في مدى أهلية كلٍّ من الفقيه والأصولي في حيازة هذا المنصب.

يعبِّر الآمدي (٦٣١هـ) عن ذلك بقوله: (من قال بإدخال العوام في الإجماع قال بإدخال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع فيه - وإن لم يكن أصوليًّا - وبإدخال الأصولي الذي ليس بفقيه، بطريق الأولى لما بينهما وبين العامة من التفاوت في الأهلية وصحة النظر، هذا في الأحكام، وهذا في الأصول.

ومن قال بأنه لا مدخل للعوام في الإجماع اختلفوا في الفقيه والأصولي نفيًا وإثباتًا، فمَن أثبت نَظَرَ إلى ما اشتملا عليه من الأهلية التي لا وجود لها في العامي، ودخولهما في عموم لفظ الأمة في الأحاديث السابق ذكرها، ومن نفى نظر إلى عدم الأهلية المعتبرة في أئمة أهل الحل والعقد من المجتهدين، كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد وغيرهم.

ومنهم من فصل بين الفقيه والأصولي، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذي ليس بأصولي، وألغى قول الأصولي الذي ليس بفقيه.

ومنهم من عَكَس الحال، واعتبر قول الأصولي دون الفقيه، لكونه أقرب إلى مقصود الاجتهاد، لعلمه بمدارك الأحكام على اختلاف أقسامها، وكيفية دلالاتها، وكيفية تلقي الأحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها، بخلاف الفقيه)[2].

---

(١) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢: ٢٦١).

(٢) الإحكام للآمدي (١: ٣٠١-٣٠٢).

ومن تمثُّلات ذلك:

تحييدُ المُثُل الفقهية التي يُحرَّر علم الأصول بها ويُحقَّق، على نحو ما نجده في رسالة الشافعي (٢٠٤هـ) حتى صنف في هذا العلم (كثيرٌ من الأعاجم) الذين (تتوفر دواعيهم على المنطق والفلسفة والكلام، فيتسلطون به على أصول الفقه، إما عن قصدٍ، أو عن استتباعٍ لتلك العلوم العقلية، ولهذا جاء كلامهم فيه عَرِيًّا عن الشواهد الفقهية المقرِّبة للفهم على المشتغلين، ممزوجًا بالفلسفة)[١].

فصار من جملة المآزق اللاحقة بعلم الأصول أُفُول الأمثلة الفقهية، أو سلامة المثال بعد خلقه، ولم يجد الأصوليون مسلكًا أروحَ لهذا المأزق من الهرب إلى وَزَر الفرض، ويُعمِّد صاحب «المراقي» هذا المسلك في نظمه الأصولي الذائع، وذلك في قوله:

والشَّأنُ لا يُعتَرَضُ المِثَالُ
إذْ قَد كَفَى الفَرضُ والاحتِمَالُ

ويمكن شفعُ ذلك طلبًا لتخفيف حدَّة هذا المأزق بتقرير أن الآلة الأصولية ليست مجردَ مداولةٍ للأحكام المقررة بحيث يُبحَث عن مآخذها لإثبات السند الدلالي لها، بل تتعدى وظيفة هذه الآلة لتشمل تمرين عقلية الفقيه على المحتملات - ولو بَعُدت - حتى تتكيَّف عقليته على تلقِّي الأدلة وما يناقض عملها حين عُرُوض آحاد المسائل والنوازل.

يقول الطوفي (٧١٦هـ): (لا شك أن كل علم من العلوم ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لا بُدَّ منها، **وفيها ما يجري مجرىٰ الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضةَ النَّظريةَ، لا دفعَ** الحاجة الضرورية)[٢].

---

(١) شرح مختصر الروضة للطوفي (٣: ٣٧).

(٢) شرح مختصر الروضة (١: ٤٧٣).

ومن هنا فالمثال الأصولي ربما جيء به بقصد:

- **(الرياضة النظرية).**

وربما قدَّر العلماءُ المثال لغرض:

- **(تمهيد حقائق المعاني)**[1].
- **أو (لطرد القياس)**[2].
- **أو لمجرَّد تتميم القسمة**، كتمثيلهم لما اتفقوا عليه من وجوب رد المطلق فيه على المقيد، وذلك في حالِ اتَّحد الحكم والسبب.

يقول المازري (٥٣٦هـ): (وأما تمثيل ما أدى التقسيم إلى ذكره مما اتفق عليه، وهو ما يجب ردُّ مطلَقِه إلى مقيَّدِه، فلا يكاد يوجد في القرآن، فلهذا مثَّل له أهل الأصول بما لم يوجد، مثاله أن يأمر الله سبحانه في القرآن بعتق رقبة مطلقة في كفارة القتل، ويأمر بعتقها بشرط الإيمان في آية أخرى، فهذا حكمٌ واحدٌ أُطلِق وقُيِّد، فيُردُّ مطلَقُه إلى مقَيَّدِه باتفاق، وهذا التمثيل لم يوجد، فلا معنى لذكره)[3].

وربَّما قدروا مثالًا غيرَ موصولٍ بالفقه ومسائل:

- **سدًّ لذرائع الفساد!**

وذلك أن فسادَ المثال ربَّما بعضَ الطالبين إلى القدح في الأصول عَدْوًا بغير علم، فكان أنْ عَمِل رهطٌ من أهل الأصول على تنحيتها لئلا يُتَعَلَّق بها، فإن التعلق بها والكلام على بناء القواعد عليها (ذهابٌ عن مسلك التحصيل، فإن

---

(١) الغياثي للجويني (٣٧٢).

(٢) الرد على المنطقيين لابن تيمية (٢٧٢).

(٣) إيضاح المحصول (٣٢٤). ثم حاوَلَ المازري انتزاعَ مثال حقيقي لهذا المحْمَلِ من كتاب الله، فراجِعْه وحقِّقْه.

آحاد الأمثلة يمكن حمل الأمر فيها على جهاتٍ من التخصيص لا تنضبط، فلا يستمر إذًا مثل هذا في محاولة عَقدِ الأصول)[1].

هذا، وفي مقابل ما تقدَّم نجد من المتفقهة من لا يُقِيم لآصرة الأصول وزنًا، فتراه يرسل الفروع الفقهية إرسالًا دون خيطٍ ناظمٍ لها، حتى إذا ما أراد ضبْطَ أصلٍ انتفضَتْ فروعُه وتناكرَتْ.

ثم إن استئنافَ النظر الأصولي، ونَبْذَ الفروع المدونة ظهريًّا ولَّدَ نظرًا أصوليًّا تجريديًّا، حتى كان من إثماره تقريرُ أصولٍ عديمةِ الثمار، واستشرت المواد الافتراضية وزاحمت حقائق هذا العلم، وذلك (في أحد الأمور التالية:

- في إضافةِ مسائلَ لا واقعَ لها، أو لا ثمرةَ تبنى عليها.
- في إضافةِ تفصيلاتٍ من شروطٍ وتقسيماتٍ لا حاجةَ إليها.
- في إضافةِ أقوالٍ محتملةٍ من غير تعيين، أو معرفة لقائليها.
- في إضافةِ اعتراضاتٍ وإيراداتٍ أثناء الاستدلال والبحث والمناقشة ليس لها قائل، يتوقعها المستدل بهدف إحكام بناء الدليل، أو تتميم الجدل والارتياض الفكري)[2].

إذا تقرَّر ما مضىٰ فلا يعني ذلك أن تُستكرَهَ الفروع الفقهية المدونة لتكون موصولةً بالقواعد الأصولية، وذلك أن الفروع قد تكون منتزعةً من أدلة تفصيلية جزئية، فتكون لها بذلك مدارك خاصة، فربطها حينئذ بالقواعد الأصولية، ثم بناء خلافٍ على وفق ذلك

---

(١) البرهان للجويني (ف: ٢٦٣).

فائدةٌ: نظيرُ ما هنا عدول المنطقيين عن الأمثلة المعيَّنة إلى المعاني المجملة، وعن صنيعهم قال الغزالي: (لـمَّا كانت الأمثلة المفصَّلة ربَّما غلَّطت الناظر عَدَل المنطقيُّون إلى وضع المعاني المختلفة المبهمة، وعبَّروا عنها بالحروف المعجمة) معيار العلم (١٨٧).

(٢) علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق لوائل الحارثي (٤٩٤).

الربط بين مذاهب الفقهاء = من مثارات الغلط في التحرير الأصولي ونقل المذاهب، وقد نبَّه على ذلك غيرُ واحدٍ، فمن ذلك قول الزركشي (٧٩٤هـ):

(قال الرافعي في كتاب الطهارة عن القاضي حسين: وقد فرَّع قولين على وجهين، وقد يوجد الخلاف في الأصول من الخلاف في الفروع، وهذه طريقة الحنفية في كتبهم الأصولية، ويقيدون منها القواعد الأصولية، وهذه الطريقةُ غيرُ مرضيَّةٍ، فإنه يجوز أن يكون الفقيه قائلًا بالمُدرَكِ الأصولي، ولا يقول بملازِمِه في المُدرَكِ الفُرُوعي، لمعارضٍ آخرَ اقتضى عنده القول بذلك. وقال ابن برهان في «الوجيز» في تكرار الأمر هل يقتضي الفور أو لا؟: «لم يُنقَل عن الشافعي وأبي حنيفة نص في ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك. وهذا خطأٌ في نقل المذاهب، فإن الفروع تبنى على الأصول، ولا تبنى الأصول على الفروع، فلعل صاحب المقالة لم يَبْنِ مسائله على هذا الأصل، وإنما بناها على أدلة خاصة، وهو أصلٌ يعتمد عليه في كثير من المسائل الدينية»)[1].

---

(١) سلاسل الذهب (٨٩-٩١). وكلام ابن برهان موجود في كتابه «الوصول» (١: ١٤٩-١٥٠) أيضًا مع اختلاف يسيرٍ.

هذا، وقد نقل كلامَ ابنِ برهان: السبكيُّ في «الإبهاج»، ثم تعقبه بقوله: (قلت: وفي هذا الكلام نظرٌ، فإن المطَّلعَ على مذهب إمام إذا استقرأ من كلامه في فروعٍ شتَّى المصيرَ إلى ما ليس له مأخذ إلا القول بأصل من أصول جزم الاعتقاد بأن ذلك الأصل مختارُه، ونسبه إليه، وهذا صنيع أصحابنا على طبقاتهم، يقولون: «مذهب الشافعي كذا» وإنما استنبطوا ذلك من قواعده من غير اطلاع على نصه. ومنهم من ينسب إليه القول المخرج مع كونه نَصَّ على خلافه، وقد اختار هذا المذهب من أصحابنا القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر الصيرفي وهو مذهب داود ومعظم الحنابلة) (٤: ١١٢٦-١١٢٧). قلتُ: ومحل تعقُّب السبكي لا يكدر على أصل الفكرة التي من أجلها سيق كلام الزركشي بما تضمَّنه من كلام ابن برهان، فإن السياق في انتقادِ المغالاة في ربط الفروع بالقواعد دون رعاية احتمالية انبنائها على أدلة جزئية خاصة، وهو معنًى محكمٌ، وسيأتي قريبًا كلام السبكي في دعم هذا المعنى، ويبقى تعقب السبكي قائمًا فيما دون ذلك في أن الأصول قد تستخرج من الفروع كما دل عليه صنيع أتباع الأئمة.

وقال ابن فرحون (٧٩٩هـ) في ترجمة أبي الطاهر التنوخي:

(وكان رحمه الله يستنبط أحكام الفروع من قواعد أصول الفقه، وعلى هذا مشى في كتابه «التنبيه»، وهي طريقة نبه الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد أنها غير مُخَلَّصة، وأن الفروع لا يَطَّرِدُ تخريجُها على القواعد الأصولية)[١].

ومن هنا قال التاج السبكي (٧٧١هـ): (قد لا ينظر الفقيهُ إلى الخلاف الأصولي في كثيرٍ من الفروع، ولا يجعل لها به تعلقًا البتة)[٢].

وعليه فلا ينبغي تكلُّف التخريج الأصولي للفروع الفقهية والحالة تلك، بل يُعطى كل فرع ما يليق به من الأصول الفقهية والمدارك الجزئية، وقد قال ابن النجار الحنبلي (٩٧٢هـ) بعد أن قرر إحدى القواعد الأصولية: (ربما خرج عن القاعدة فروعٌ، الراجح فيها خلاف ذلك، **لمداركَ فقهيَّةٍ محلها الفقه)**[٣].

وبهذا يُعلم أن الأصولي لا يمكنه الاستقلال بعلم الأصول في تحرير كثير من الفروع الفقهية الخارجة عن ضبط القواعد الأصولية، ولا يعني ذلك أن تلك الفروع مناقضةٌ للقواعد، ولكنها خارجة عن ضبطها.

* * *

* بين امتحانين:

قال الجوينيُّ (٤٧٨هـ) في «البرهان»: (الفرع يُصحَّحُ على الأصل)[٤].

---

(١) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (١: ٢٦٦).
(٢) الإبهاج (٢: ٣١٢).
(٣) شرح الكوكب المنير (١: ٣٦٢).
(٤) (ف: ١٥٥٢).

وقال أيضًا: (الأصول لا تَصِحُّ على الفروع، فإن تخلفت مسألة **فلتُمتَحَن** بحقيقة الأصول، فإن لم تَصِحَّ فلتُطرَح)[1].

وقال في «مغيث الخلق»: (فإن المذاهب تمتحن بسياقها في قيادها، وبه يتبين صحتها من فسادها، وكذا المذاهب تمتحن بأصولها، فإن الفروع تستند إليها وتشتد باشتدادها وتنتج [بنتاجها])[2].

غير أنَّه في مقامٍ آخرَ بدا منه نوعُ انحيازٍ إلى الفروع، وقرَّرَ ما **يُوهِم ظاهرُه** خلافَ ما تقدَّم، وذلك بقوله في «نهاية المطلب»: (التفاريع **محنةُ** الأصول، بها يبين فسادها وسدادها)[3].

أيهما الممتَحِن؟ وأيهما الممتَحَن؟

هذا الامتزاج الحاصل بين الفرع وأصله جعل تمييزَ وظيفة كلٍّ منهما وطبيعة عمله في الآخر بحاجة إلى رصدٍ دقيقٍ لتحرُّكاتهما، فأنت ترى أن الجويني (٤٧٨هـ) يجعل الأصل حَكَمًا حينًا، ثم يجعل من الفرع حَكَمًا حينًا آخرَ، وليس هذا تعارُضًا، **وإنما هو نَظرٌ اختلفت مراصده**:

فإن الأصل إذا اعتبره المجتهد واستخلصه من مصادره نَظَرَ في الفروع المخرجة عليه، ومدى انضباطها، وانضباط نظائرها معه، فإن استقام جمهورها معه كان ذلك شاهدًا على صحته، وإن تخلَّفت بعض الفروع عن حكمه حُكِّمَ الأصل عليها، ورُدَّت إلى حياضه، أو ثبت لها حكمٌ مستثنًى لدليل خاص، ومن هنا كان (الفرع يصحح على الأصل).

---

(١) (ف: ١٠٩٦).

(٢) مغيث الخلق في ترجيح القول الحق (٣٤).

(٣) نهاية المطلب (١٤: ٣٤٠).

أما إن كان جمهور الفروع منافرًا للأصل فإن ذلك يعود بالنقض عليه، إذ لم يثبت له حكم الكلية القانونية، فإن (استنتاج الكليات من الجزئيات يعتمد كثرتها)[1]، وإذا كان جمهورُ تلك الجزئيَّاتِ والتفاريعِ مناهضًا لحكم الأصل الكلي انخرم، ومن هنا كانت (التفاريع محنة الأصول).

فالأصل أن تتلاءم الفروع مع أصولها، فإذا حدث نوعُ انفصالٍ، فإما أن يكون ثمة اختلالٌ في الأصل أو في الفرع، ومعيار كشف ذلك النظر في ذلك الانفصال وهل هو في أقليَّةٍ من الفروع أو في جمهورها، فإن كان جمهورُها غير ملائم لذلك الأصل دلَّ على وهائه، وإن كان الأصل منساقًا مع جمهور الفروع سوى بعضٍ منها نُظِرَ في تلك الفروع المعيَّنة، وخُرِّجَت عليه أو أُلقِيَ بها في ضمانة قواعد أخرى.

ثم إن ها هنا معطًى مهما لا بد من التنبه له، وهو أن تحكيم الأصل إنما يخاطب به المجتهد الذي يستقل بتقرير أصوله وفروعه، فهنا لا بد عليه من تحكيم ما تحرَّر له من أصول لتكون حاكمةً على فروعه، فذلك هو شأن الأصل .. وأمَّا تحكيم الفرع فمحله التخريج الأصولي للفروع الفقهية المدونة بحسب مذاهبها، لأن غرض المخرِّجِ حينها استنطاقُ الأصول الكامنة في الفروع التي قال بها إمامُه، لا أن يفترعَ أصولًا ينقض بها تلك الفروع، إذًا لذهب كلُّ مخرِّجٍ بما خرَّج!

هذا نظرٌ في الملاءمة بين الأصول والفروع مستنبَطٌ من مدلول نَصِّي الجويني (٤٧٨هـ)، **وثمةَ آخرُ** وإن لم يكُ متصلًا بتقريره رحمه الله، وإنما هو إفساحٌ للنظر في بعض علائق الأصل والفرع شحذًا للذهن ورياضةً للنظر، **وحاصله أن يقال:**

قد تقدَّم القول مفصَّلًا في مركزية الوحي في بناء الأدلة، وقد تضمَّنت نصوص الوحي أصولًا وفروعًا، فنظرُ المجتهد ابتداءً لم يتقسَّم على مرحلتين، نظرٍ في الأصل ثم نظرٍ في الفرع، بل كان نظره في الوحي نظرًا امتزج فيه الفرع بأصله، والأصل بفرعه.

---

(١) شرح الإلمام لابن دقيق العيد (٢: ٤٠٤).

ثم إن المجتهد لما سعى في استخلاص مادَّة الفقه من الوحي، كان يعالج هذه المادة المستخلصة من جهتين:

- أما الأولى فمتعلقة بسلامة فهمه للأصل، تسميةً وإعمالًا، ومن أهمِّ وسائل اختبار هذه السلامة تسليط الفروع المقرَّرة في الوحي عليه، فإذا استقام الأصل المستنبَط مع الفروع التي نصَّ عليها الشارع كان ذلك دليلًا على استقامة المادَّة الأصلِيَّة المستخلصة، ومن هنا تكون (التفاريع محنة الأصول)، وإن لم تستقم عاد ذلك بالنقض على فهمه، حيث إن الوحي محكم التقرير، لا تتنافر فيه الفروع مع أصولها.
- وأما الجهة الثانية فمتعلقة بسلامة فهمه للفرع، ورده للأصل اللائق به، فإذا تقرر للمجتهد فهمٌ معيَّنٌ لدليلٍ تفصيليٍّ، ثم وجد هذا الفهم معارضًا لأصلٍ تقرَّر في الوحي، أو ما أحال عليه الوحي من أصول، عاد المجتهد بالنقض على فهمه لذاك الفرع، ومن هنا قيل بأن (الفرع يصحح على الأصل).

إذا عُلِم هذا، فإن إحكام العلاقة بين الأصول والفروع مشروطٌ بأسبقيَّة انبساط النظر على الأصول والفروع المقرَّرة انبساطًا محايِدًا، تلتئم فيه الأشباه، وتقترن فيه النظائر، حتى يرتاض ذهن المجتهد بسمت الشريعة في بناء الأصول والفروع، ليكون ذهنه مصونًا في غالب نظره من الخطأ، كما قال جلال الدين المحلي (٨٦٤هـ) عن نفسه: (إن فهمي لا يقبل الخطأ)[1]، وهو لا يعني بذلك عصمةَ ذهنه من عَوَادي الغلط، ولكن مرادَه أن استجمع محقِّقات الإصابة، وذلك بمَلْءِ جعبته بالأصول المحرَّرة والفروع المقرَّرة، حتى إذا طرأ عليه فرعٌ مالَ لأصله، وإذا عَرَضَ له أصلٌ جذبَ فرعَه.

وهذا النظر -كما تقدم- وجهٌ آخرُ غيرُ النظر الذي أرشد إليه الجويني (٤٧٨هـ)، **فمحلُّ ذاك: الفروعُ المستنبَطَةُ، ومحلُّ هذا: الفروعُ المنصوصةُ.**

---

(١) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي (٧: ٤١).

ولا أنكر أنَّ في هذين النظرين بعضَ إجمالٍ، لكنَّ فِقهَهما يقرِّب من المقصود، والذي يجرُّ إلى مثل هذا الإجمال أنَّ أيَّ امتزاجٍ فإنه يعسُر الوقوف على تفصيل مكوِّناته، فيبقى النظر متأخِّرًا رتبة، لكونه نظرًا مسلَّطًا على ظاهرٍ، ولا يمكن تغلغُلُه في باطن الأمر.

وغالب هذا البحث -ولا سيما في النظر الثاني- واقعٌ علىٰ عمل المجتهد وإطاره الذهني النظري، أما في الخارج المدوَّن فإن إحكام العلاقة مشروطٌ بتحقيق النظر في الأدلة الساكنة في مخابئ الفروع وتمحيصها، وهذا أول مدارج الإحكام، فإن كثيرًا من الفروع المدونة في كتب أهل المذاهب ادُّعِيَ لها من الأدلة ما هو أجنبيٌّ عنها، وإنما كان ذلك تبرُّعًا قدمه أتباع الإمام لمَّا نصَّ عليه الإمام من مسائل، وعند الفحص ربما تبيَّن أن دليل الإمام ليس هو المسمى عند أتباعه، فليكن ابتداء النظر إذًا في تحقيق أصول الإمام تحقيقًا مستصحِبًا فروعَه المبثوثة، وهذا عملٌ حقَّقه أقطابُ كلِّ مذهبٍ ومحقِّقوه، لكنه بحاجةٍ إلى إثارة الغبار عنه، ودراساتٍ **استقرائيَّةٍ** لتلك العمليات التخريجية، **ونقديَّةٍ** لمحصَّلَاتها ونتائجها، وفي الدراسات المعاصرة عنايةٌ بما يتعلق بتخريج الفروع على الأصول، وهذا من ذاك، وهو يُسهِم إسهامًا فاعلًا في إحكام هذه العلاقة، إلا أن هذه الدراسات لم تتجاوز رسوم أقوال الأتباع إلى البحث في سندها المتصل إلى إمام المذهب، لتَتَبُّعِ سَيرِ الفرع في فقه هذا الإمام.

من سلامة الدليل إلى بقاء الدلالة

لا بُدَّ في البحث الأصولي/ الفقهي من النظر في أمورٍ عدَّة لا تستقيم نتائج البحث إلا بتكاملها، فأولًا لا بُدَّ من سلامة المكوِّنات الأصولية -أدلةً ودلالاتٍ-، ثم يُنظَر في تكامُلِها، وذلك بإحكام تراتُبِها وضَبطِ سَيرِ النَّظر فيها حال تعادلها ليستقيم البناء عليها، كما أن المقدِّمات لا يستقيم إنتاجُها ولو كانتْ صادقةً ما لم تنتَظِم في شكلٍ قياسيٍّ منضبطٍ، والبناء لا يُكتَفَى في تشييده بصلابة اللبنات ما لم تُوضَع على هيئةٍ مؤهَّلةٍ للبقاء، ضامنةٍ لعدم السُّقُوط.

ولذا درج الأصوليون على تأصيلِ قواعدَ ضابطةٍ لمسار النظر الأصولي، ووضعوا لكل مكوِّنٍ أصوليٍّ «زمنًا معرفيًّا» يمثِّل الظرف الصالح للإنتاج الفقهي، ومهما تم تفعيله خارجَ زمنه لم يؤَدِّ الوظيفة المنوطة به، وأدَّى إلى ارتباكٍ في المنظومة الفقهية.

يتجه النظر ابتداءً إلى **سلامة الدليل**، وذلك باتِّجاه النظر إلى: ضبط منطَلَق تقرير الأدلة، ثم إلى تسمية الدليل وتثبيته، ثم إلى شرط إنتاجه.

أما «ضبط منطلق تقرير الأدلة» فقد تقدم البحث فيه حين الكلام عن (سؤال المرجعية).

وأما «تسمية الدليل وتثبيته» فيُعنَى به: برهنة اعتبار الدليل وحجيته، من إجماعٍ وقياسٍ واستصلاحٍ واستصحابٍ وغيرها من الأدلة المسمَّاة، والتي بلغت عند القرافي (٦٢٨هـ) (تسعة عشر بالاستقراء)[1]، كما يُعنَى به: بيانُ وجه انتزاعه من الدليل الأم، دليل الوحي.

---

(١) شرح تنقيح الفصول (٤٤٥).

وأما «شرط الإنتاج» فيتناول نظرَين:

الأول: النظر في صدق الدليل المعين بعد اعتبار جنسه، فالسنة جهةٌ معتبرةٌ من جهات العلم، لكنَّ الخبر المعين ليس بالضرورة كذلك، إما لخللٍ في الثبوت، أو لتأخُّرٍ في الدَّلالة.

الثاني: النظر في تحديد زمن الإنتاج، لضبط علاقته ببقية الأدلة، ولدراية ذلك يحسُن التنبيه على مقدِّمةٍ ضروريَّةٍ، وهي أن الدليل الشرعي إنما يؤتي ثمرته بإعماله في موقعه، بل إنه لا يكون شرعيًّا إلا بذلك، **وإعماله في غير موقعه ينزع عنه هذه الشرعيَّة الدليليَّة**، ويفضي به إلى بناء أحكامٍ باطلةٍ، فدراية مراتب الأدلة، ورعاية زمن تفعيلها من أجلِّ مقامات الناظر في مسائل الشريعة، وذلك لئلَّا تضطرب آراؤه، ويضرب بعضها بعضًا، (والدلائل الصحيحة لا تتناقض، لكن قد يخفى وجه اتفاقها، أو ضعف أحدها على بعض العلماء)[1].

فالنظر في الأدلة ينبغي أن يكون نظرًا محكمًا، مستجمَعًا لا مفرَّقًا، نظرًا وافِيًا بمختلف دلائل الشريعة، وفي ذلك يقول ابن القصَّار (٣٩٧هـ):

(الكتاب والسنة والأصول كلُّها كالآية الواحدة، ولا يجوز أن نبادر إلى التنفيذ حتى نتدبَّر وننظر)[2].

ويعبر الشاطبي (٧٩٠هـ) عن هذا المعنى بكلامٍ ضاربٍ بأطنابه في فلاة التحرير، فيقول:

(إن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تُؤخَذَ الشريعة كالصُّورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلِّيَّاتها وجزئيَّاتها المرتبة عليها، وعامِّها المرتَّبِ على خاصِّها، ومطلَقِها المحمول على مقيَّدها، ومجمَلِها المفسَّرِ بمبيَّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها،

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٩: ٢٠٠).

(٢) المقدمة في الأصول (٥٦).

فإذا حصَلَ للناظر من جملتها حكمٌ من الأحكام فذلك الذي نطقت به حين استنطقت. وما مثلُها إلا مثلُ الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنسانًا حتى يُستنطَق، فلا ينطق باليد وحدَها، ولا بالرجل وحدَها، ولا بالرأس وحدَه، ولا باللسان وحدَه، بل بجملته التي سمي بها إنسانًا = كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليلٍ منها أيِّ دليلٍ كان، وإن ظهر لبادئ الرأي نطقُ ذلك الدليل فإنما هو توهُّميٌّ لا حقيقيٌّ)[1].

بعد هذا النظر المتعلق بـ (سلامة الدليل) يأتي دور (**المطابقة بين الدليل والمدلول**) ليصادف الدليل محلًّا قابلًا لمعناه، وهذا في الحقيقة من مهامِّ المقرَّرِ الفقهيِّ، أمَّا المقرَّرُ الأصوليُّ فينتهي عملُه عند تشكيل الطينة الأصولية، ثم الفقيه يتلقاها منه ويصوِّرُها على النَّحو الذي يوافق مطلوبَه.

وبعد النظر في المطابقة يأتي النظر في (**بقاء الدلالة**) وعدمِ احتجابها بالخُمُر الناسخة.

هذا المسار الثلاثي كان كثيرَ التَّدوارِ في العقل التيمي حينَ بحثه لأعذار المجتهدين في رسالته (رفع الملام)، ولذا لما حاول تطويق الأعذار بحروفٍ جامعةٍ ردَّها إلى مراحل هذا المسار، فقال:

(جميع الأعذار ثلاثة أصناف: أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله. والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول. والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخٌ)[2].

فالأول راجعٌ إلى (**سلامة الدليل**)، والثاني إلى (**مطابقة الدليل للمدلول**)، والثالث إلى (**بقاء الدلالة**).

---

(١) الاعتصام (٢: ٦٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠: ٢٣٢)

منطلق النظر في الأدلة النقلية

هذا البحث من أعقد أبحاث مَسَارات النَّظر الأصولي وأشكَلِها، والنظر فيه متجهٌ إلى النص «الكتاب والسنة» والإجماع فحسب، وأيهما المقدَّم في النظر الأصولي / الفقهي.

ومبدأ النظر في قراءة العلاقة بينهما أن يقال: إن الإجماع لما كان مستندًا على نصٍّ نال مزيدَ اعتبارٍ من جهتين: من جهة دلالة النص على الحكم، ومن جهة تحقُّق الإجماع على عين المعنى ودفع ما عداه، كما أنه (معصومٌ من الخطأ، محفوظٌ عن المعارضة والنسخ، إذ ليس له مثلُه فيقضي عليه)[1]. ومن هنا كان النظر عند شريحة عريضة من الأصوليين ينطلق من حيِّز الإجماع.

يعبر الغزالي (٥٠٥هـ) عن هذا الاتجاه فيقول:

> (يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النفي الأصلي قبل ورود الشرع، ثم يبحث عن الأدلة السمعية المغَيِّرة، فينظر أول شيءٍ في الإجماع، فإن وجد في المسألة إجماعًا ترك النظر في الكتاب والسنة، فإنهما يقبلان النسخ، والإجماعُ لا يقبله، فالإجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليلٌ قاطعٌ على النسخ)[2].

إلا أن ابن تيمية (٧٢٨هـ) ناهض هذا الاتجاه، وقرَّر أن الصحابة كانوا يقدِّمون النظر في الكتاب والسنة على الإجماع، فقال:

> (وعُمَرُ قدم الكتاب ثم السنة، وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر، قدم الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع. وكذلك ابن عباس، كان يفتي بما في الكتاب، ثم بما في السنة، ثم بسنة أبي بكر وعمر، لقوله:

---

(١) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (١: ٤٣).

(٢) المستصفى (٢: ٤٧١)

«اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر». وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو الصواب).

وعلل ذلك بأن:

(الإجماع إذا خالفه نص فلا بُدَّ أن يكون مع الإجماع نصٌّ معروفٌ به أن ذلك منسوخ، فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة، وحفظت النص المنسوخ، فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظِ ما نهيت عن اتباعه، وإضاعةِ ما أمرت باتباعه، وهي معصومةٌ عن ذلك، ومعرفة الإجماع قد تتعذر كثيرًا أو غالبًا، فمن ذا الذي يحيط بأقوال المجتهدين؟ بخلاف النصوص، فإن معرفتها ممكنة متيسرة)[1].

وقال في موضع آخر: (أمَّا ما يقوله بعض المتأخرين من تقديم الإجماع على نصوص الكتاب والسنَّة إما لكونه ناسخًا لها أو دالًّا على الناسخ لها = فخطأٌ مخالفٌ لما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان)[2].

وبيِّنٌ أن ابن تيمية (٧٢٨هـ) يجعل من النص المخالف قادحًا في تحقق الإجماع المحكي، وهذا مذهبه ولو لم يُسَمَّ القائل بما يخالف ما حكي عليه الإجماع[3]، وهذه القضية من غمرات البحث الأصولي، وليس هذا موضعَ تحريرِها وبسطِ القول فيها، فإن النظر فيها ينعطف على تحرير واقع الإجماع ومنزلته في استدلال الفقهاء المتقدمين، وهذا بحاجةٍ إلى بحث مستقرِئٍ مستوعبٍ، وهذا الجانب هو ما يريد ابن تيمية نقل النظر إليه، خلافًا للطرح الأصولي المتأخر الذي يرجح كفة الإجماع، ويجعله قاضيًا بإطلاق، قطعيًّا كان أو ظنيًّا.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩: ٢٠١)

(٢) الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق (٢: ٦٣٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٩: ٢٧١).

هذا، ويمكن التماس هذا التقرير التيمي في فقهٍ متقدمٍ، في فقه الشافعي (٢٠٤هـ) تحديدًا، فإنه حين تقريره مسار نظر المجتهد قال:

(العلم طبقاتٌ شتَّى: الأولى: الكتاب، والسنة - إذا ثبتت السنة -. ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتابٌ ولا سنَّةٌ ...)[١].

فعطفه النظر في الإجماع بـ (ثم) على الكتاب والسنة يدعم -ولو من طرفٍ- ما قرره ابن تيمية (٧٢٨هـ)، لا سيما إذا استصحبنا تشدُّدَ الشافعي (٢٠٤هـ) في قبول ما يحكى من إجماعاتٍ، ثم في صيغ حكايتها، وذلك إمعانًا في الضبط المنهجي، ولذلك كان حضور النصوص في فقهه أقوى، حتى إنه يقرر حاكمية الأخذ بالنصوص ولو لم يُعمَل بها، ونصوصه في ذلك مستفيضة[٢].

يأتي بعد أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ)، ويعقد في «شرح اللمع» بابًا فاردًا لم يُؤْلَف في خارطة المدونة الأصولية، عنونه بـ **(باب في بيان استعمال الأدلة واستخراجها)**[٣] وهو مطابقٌ لفكرة هذا الفصل، إذ هو محاولةٌ لرسم مسار النظر الأصولي، وقد سجَّل فيه ما يصب في صالح هذا الاتجاه القاضي بأسبقية النظر في النص قبل الإجماع، فقال:

(إذا نزلت بالعالم حادثةٌ وجب عليه طلبها في نصوص الكتاب والسنة، فإن وجدها منصوصًا عليها قضى بما يقتضيه النص، فإن لم يجدها في نصِّ كتابٍ ولا سنَّةٍ طلبها في ظواهر الكتاب والسنة، في مفهومها، ومنطوقها، وفي أفعال رسول الله ﷺ، فإن وجدها في شيء من ذلك قضى بما يقتضيه الظاهر، فإن لم يجد طلب الدليل في

---

(١) اختلاف مالك والشافعي (الأم ٨: ٧٦٤).

(٢) انظر فصل «القول في استغناء السنة بنفسها وأنْ ليس في أحدٍمع قول رسول الله ﷺ حجة» من: مجرد مقالات الشافعي في الأصول (١٤١ وما بعدها).

(٣) إرشادٌ: لم يعقد الأصوليون بابًا مستقلاً لما يتعلَّق بضبط مسار نظر المجتهد -وهو جدير بذلك- لكنه يؤخذ مما تناثر من أقاويلهم في مختلف الأبواب.

إجماع العلماء، فإن وجدها قضى بما يقتضيه الإجماع، وإن لم يجد طلب في الأصول والقياس، فإذا ظفر بالأصل نظر في تعليله)[1].

ومهما يكن من أمرٍ، فلا بُدَّ من التوكيد هنا على حقيقة رأي ابن تيمية (٧٢٨هـ)، لا سيَّما وأن رأيه هذا هو ما تدرَّع به في أشد المناطق الفقهية بأسًا، أعني مسائل الطلاق التي كافح بآرائه فيها فقهاءَ زمانه.

وبصرف النظر عن التحرير الفقهي للمسألة، فإن الذي أريد الإشارة إليه هنا أن ابن تيمية (٧٢٨هـ) لم يُهدِر في سياق انتصاره لقوله مكانةَ الإجماع كما ادُّعِي عليه ذلك، بل هو ينازع أصلًا في ثبوت تلك الإجماعات المحكيَّة، وهنا ملحظٌ في غاية الأهمية، وهو أنه لا بُدَّ قبل قراءة آحاد المسائل من **التبصر بمحركات الأصولي في تقريراته**، وذلك للَمحِ مَحَزِّ الخلاف دون الوقوف على ظاهرِ من القول، وإنما يجمُل تعميق النظر في تحقيق الخلاف الواقع في آحاد المسائل إذا كانت المنطلقاتُ متَّحدةً، فـ (الاختلاف إنما يُتصوَّرُ بعد التوارد على شيء واحد)[2]، وإلا فاللازم عليه تثوير تلك المنطلقات، واستكناه مكوِّنات العقل الذي يحركها.

وذلك أيضًا لئلا يُظَنَّ أن الاتفاقَ في النتائج اتفاقٌ في المقدمات، فالظاهرية مثلًا وإن اتفقت بعض أحكامهم مع أحكام مثبتي القياس، فليس ذلك دالًّا على اتحاد المقدمات بينهم، وعن ذلك يقول ابن حزم (٤٥٦هـ): (وقد وافَقْنا أصحابَ القياس في نتائجَ كثيرةٍ، إلا أن مقدماتِنا غيرُ مقدماتهم، فليس إلزامنا إياهم ولا إلزامهم إيانا رافعًا الشغْبَ بتلك النتائج واجبًا، **لكن حتىٰ نتفق علىٰ المقدمات الموجبة لها)**[3].

---

(١) شرح اللمع (٢: ١٠٠١).

(٢) المستصفى للغزالي (١: ٦١)

(٣) التقريب لحد المنطق (٥٢٢).

وبقريبٍ من هذا المأخذ عارض ابنُ رشد (٥٩٥هـ) الغزاليَّ (٥٠٥هـ) في موضع من تهافته -بصرف النظر عن أيِّهما الأحقّ بالملامة- فقال: (وجه الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء إنما يكون في **الأوائل التي استعملوها في بيان هذه الأشياء، لا في هذه الأشياء نفسها)**[1].

وهنا ليس البحث في تقديم النص على الإجماع، أو العكس، بل النظر متجهٌ إلى ثبوت طَرَفَي المسألة (النص-الإجماع)، فليكن ذلك منك على ذُكرٍ.

---

(١) تهافت التهافت (٤٣٧).

فقه الإلحاق

من مسارات النظر الأصولي ما يتعلق بالأدلة التي يمكن تلقيبها بـ«الأدلة الإلحاقية»، وهي التي تسعى لخلق وساطةٍ بين المسكوتِ عنه والمنصوصِ، **وملخَّص النظر فيها أن يقال:**

الوحيُ -كتابًا كان أو سنةً- أساسُ الأدلة، وبه تُعلَم أحكام المسائل، والإجماعُ مستندٌ إلى أحدهما فلا استقلالَ له، قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): (لا يوجد قَطُّ مسألةٌ مجمَعٌ عليها إلا وفيها بيانٌ من الرسول)[1]. وقال: (استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلَّها منصوصةً)[2].

ثم إنْ عُدِم النصُّ الدالُّ على حكم عين المسألة نُظِرَ في شمول مدلول النصوص للمسألة محل البحث، فإن لم يَلُحْ للفقيه هذا الشمولُ بَحَثَ لها عن حكمِ منصوصٍ يضارعها في مناط الحكم حتى تَمُدَّ حبالها إليه، **وذلك القياس**، فالقياس إنما يستقيم تركيبه بعد انتفاء النص المعين، ولذلك لا بُدَّ للقايس من العلم بما دل عليه الوحيُ قبل أن يقيس، وذلك لأمرين: لئلا يخالف حكمًا منصوصًا، وليكون قياسه على عمادٍ من النصوص.

قال الشافعي (٢٠٤هـ):

> **(ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله، فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده، ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فبإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبالقياس،**

(١) مجموع الفتاوى (١٩: ١٩٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩: ١٩٦).

ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالـمًا بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب)[1].

وقال:

(لا ينبغي للمفتي أن يفتي أحدًا إلا حتى يجمع أن يكون عالمًا علمَ الكتاب، وعلمَ ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، وفرضه وأدبه، وعالمًا بسنن رسول الله ﷺ، وأقاويل أهل العلم قديمًا وحديثًا، وعالمًا بلسان العرب، عاقلًا يميِّز بين المشتبه، ويعقل القياس، فإن عَدِم واحدًا من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياسًا. وكذلك لو كان عالمًا بالأصول غيرَ عاقلٍ للقياس الذي هو الفرع = لم يَجُزْ أن يقال لرجل: قِسْ، وهو لا يعقلُ القياس. وإن كان عاقلًا للقياس وهو مضيِّعٌ لعلم الأصولِ، أو شيءٍ منها = لم يَجُز أن يقال له: قِسْ على ما لا تعلم)[2].

ثم إن القياس مفتقرٌ بعد ذلك إلى فهم مخارج كلام الشارع، وقابليَّته لاستخراج العلل من عدمه، ثم في إمكان تعديتها، أو يصار إلى قصرها على محلها، والنظر في إمكان التعدية أو قصرها (مزلةُ أقدامٍ)[3].

فإن لم يكن للمسألة أصلٌ تشاركه العلة الجزئية انتقل بها إلى إطارٍ أوسعَ، وهو ما كان من المسائل مشاركًا لها في جنس المعنى، **وذلك ما يدعونه بالاستصلاح**[4]، فالمصالح

---

(١) الرسالة (ف: ١٤٦٩-١٤٧١).

(٢) إبطال الاستحسان (الأم ٩: ٧٦-٧٧). وفيه تسمية أصول الفقه بـ (الأصول)، فبَيِّنٌ من السياق أنه يريد (علم أصول الأدلة)، وهو يطابق تعريف كثير من الأصوليين لأصول الفقه بأنها: أدلته. وهذا نصٌّ متقدِّمٌ في تلقيب هذا المفهوم بهذا الاسم، فقيِّده.

(٣) انظر: الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (١: ٤٩-٥٣).

(٤) **فائدةٌ**: قال أ. د. عبد العظيم الديب: (كان إمام الحرمين الجويني أول من ابتكر لفظة «الاستصلاح» فيما نعلم، ومِن بعدِه صار هذا اللفظ مصطلحًا من مصطلحات أصول الفقه، تبعه الغزالي في استعماله، وردَّده في «المستصفى» للدلالة على المصالح المرسلة) مقدمة تحقيقه لـ الغياثي (١٧١).

معتبرةٌ فيما لا يزاحم النص، إذ إنه ينطوي ضرورةً على المصلحة المعتبرة المقصودة، فإعمال النظر لتلمُّسِ حكمٍ مبنيٍّ على مصلحةٍ ما مع وجود النص ضربٌ من الافتيات على الشرع، ولتقرير ذلك يقول الطوفي (٧١٦هـ):

(لا شك أننا وغيرَنا من المذاهب وإن قلنا باعتبار المصالح والمناسبات لكنها مناسباتٌ شَهِد لها الشرع، ودل عليها الدليل، فأما مجاوزة الحد في اعتبار المناسبات إلى أن يعتبر منها ما لا شاهدَ له[١]، أو لا دليلَ عليه، بل قد يخالف النصوص = فليس ذلك من اعتبار المصالح)[٢].

فإن تَعذَّر قياس الجنس نَظَرَ في المعاني الكلية المحصلة من مجموع نصوص الشريعة، فيسعى المجتهد في رد تلك المسألة إلى أقرب معنًى كلِّيٍّ يطوِّقها، **وتلكم المعاني هي مقاصد الشريعة**[٣].

فإعمال المقاصد مقيَّدٌ بشروطٍ ثِقَالٍ، من تخلُّف النص -جزئيًّا كان أو عامًّا- وتعذُّر القياسِ على المنصوص، وقياسِ الجنس «المصلحة المرسلة»، فتُدفَع المسألة بعد انعدام هذه الأطر لتطوى في ظرف مقاصد الشريعة.

---

(١) يعني بالشاهد هنا الشاهد العام والخاص، فما له شاهد عام لا خاص فهو المصطلح عليه بالمصالح المرسلة، وما له شاهد خاص فهو المصطلح عليه بالمصالح المعتبرة، وما لا شاهد له، لا عام ولا خاص فهو الذي يتحدث عنه الطوفي.

(٢) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (١٢٣).

(٣) **اعترافٌ**: أكتبُ هذا ولم يتحرَّرْ لي بعدُ على وجه الدقة الخيط الفاصل بين «المصالح المرسلة» و «مقاصد الشريعة»، فمدركهما واحدٌ، ومن هنا فقد يُجعلان شيئًا واحدًا، وقد يُفارَقُ بينهما بحسب ضيق الدليل واتساعه، أي: بحسب الأدلة التي استُنبِطَ منها ذلك المعنى، فإن كان المعنى مأخوذًا من مجموع نصوص الشريعة بمختلف دلالاتها وموضوعاتها فذلك المعنى يُعَدُّ مقصدًا للشارع، وما كان مأخوذًا من مجموع نصوص بينها رِبَاط موضوعيٌّ فذلك المعنى يُعَدُّ مصلحةً، ولا تخلو هذه القسمة من تحكُّمٍ، والمراد على كلٍّ بيِّنٌ، لكني أحببت الإشارة إلى غموضِ فرقِ ما بينهما، فليُحرَّر.

وكلَّما تأخرت مرتبة الدليل كان إعمالُه أكثرَ عرضةً للخطأ، ولذا قال ابن عاشور (١٣٩٣هـ):

(حقُّ العاميِّ أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، لأنه لا يُحسِنُ ضبطَه ولا تنزيلَه، ثم يُتَوَسَّع للناسِ في تعريفِهم المقاصدَ بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية، لئلا يضعوا ما يلقَّنُون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد)[1].

هذه المقامات لا بُدَّ من حذقها لينضبط للفقيه ردُّ المسألة إلى الظرف اللائق بها، والمدلول يأخذ في الضعف بقدر بعد المسألة عن دائرة الدليل الخاص، فكلما انزاحت المسألة عن دليل الكتاب والسنة تراها تسعى في التشبُّث بأقرب دلالة تحكمها.

إذا تقرر هذا فمن أعظم الخلل: تقديم الدليل الإلحاقي (القياس، المصلحة، المقاصد) على الدليل النصي، وما دامت المسألة قد ظفرت بدليل خاص فلا مناصَ من

---

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور (٥١).

إرشادٌ: يكاد يكونُ الطرحُ المقاصديُّ الأكثرَ رواجًا في اللِّسانِ الإعلامي والقلمِ التصنيفيِّ هذا الزمان، وكم نوَّه كثيرٌ من المعاصرين بضرورة تلقين الناس مقاصدَ الشريعة، ودلالتهم عليها، وإرشادهم إلى الانطلاق منها لفهم أحكام الشريعة، وفي ذلك تضليلٌ للعامَّة، وتحميلٌ لهم ما هو خارجٌ عن وُسعِهم، فإنَّ إحالةَ الأمر إليهم وتجرئتَهم على تخطِّي حمى الاجتهاد بعيدًا عن نظر أهل العلم = مطيَّةُ انحرافهم، وإذا كنا نجد في جُمَل أهل العلم ما يفيد كونَ الأحاديثِ مضلَّةً إلا للفقهاء، بمعنى أنَّ فَهمَ كثير من الأحاديث دون البصر بآلات الفهم والاجتهاد من أسباب ضلال النظر، والحالُ أن الأحاديث أكثر مباشرة للمعنى وأبين في الدلالة من مثل هذه المعاني الواسعة المسماة بمقاصد الشريعة = فإن القول في المقاصد ينبغي أن يكون أغلظ، والدفع عنه أشد، ومن هذا التقرير يُفهَم معنى قول ابن عاشور مِن أنَّ حقَّ العامي أن يتلقى الشريعة دون فهم المقصد، فالوجهُ أن يُسار بالناس شيئًا فشيئًا، لا أن يُقذَف بهم في لجة البحر قبل استكمال أدوات النجاة.

وقريبٌ منه القول في القواعد الفقهية، فلا تكاد تخطئُ عينُك في أوائل كتب المعاصرين الموضوعة للقواعد الفقهية ما يُفهِم أن العلم بالقواعد يَجمَعُ لجمهور الناس فروعَ الفقه ويسهِّل عليهم تحصيلَها، والقول فيه كالقول في المقاصد، فإن في ذلك تضليلًا للعامَّة، فالقواعد إنما يُحكِمُها فهمًا وتنزيلًا مَن جَمَع مِن فروع الفقه ما يدرك به معنى القاعدة وحدودَها، فالنظر فيها من خاصة أهل العلم وطلابه، كلٌّ بقدر ما أفاء الله عليه من العلم بالفروع.

لزومه، لأن الإلحاق إنما يُتوسَّلُ به لتحقيق دلالة النص، فإذا كان النص دالًّا على المعنى صراحةً فقد كفانا مؤنة تتبع الأدلة الإلحاقية، فلا بُدَّ من ضمور العملية الاجتهادية بقدر ظهور دلالة نصوص الوحي على حكم أعيان المسائل، ومن هنا افترع العلماء قاعدةً ضابطةً لذلك، وهي: (لا مساغ للاجتهاد في مورد النص)، وهذه إحدى **قواعد زمن التفعيل الأصولي**.

هذا الضبط لمسار الأدلة الإلحاقية يدفع إلينا ببعض النتائج:

- أن النص حاسمٌ لمادة الإلحاق، فلا يعارَضُ ما جاء به النصُّ بقياسٍ ولا غيرِه، فإن (المقصود بالأقيسة والاستنباطات فهم المنقول لا تخطئته)[1]. ومنه يتفرَّعُ:

- أن المصير إلى الدليل الإلحاقي إنما يكون بعد التثبت من غيابِ ما يدل على الحكم صراحة، فإن منزلة القياس (منزلة ضرورة) فـ (لا يَحِلُّ القياسُ والخبرُ موجودٌ)[2]، ولذلك فإن (أصحاب رسول الله ﷺ كانوا إذا وجدوا ما يظهر عندهم قَصدُ رسول الله ﷺ فيه = اكتفوا به ولم يميلوا إلى غيره، ورأوا من يركن إلى القياس لإزالة ظاهرِ ما صَحَّ عندهم في حكم الرادِّ لخبر رسول الله ﷺ)[3]، (وقد تواتر من شيمهم أنهم كانوا يطلبون حكم الواقعة من كتاب الله تعالى، فإن لم يصادفوه فتشوا في سنن رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوها اشتوروا ورجعوا إلى الرأي)[4].

---

(١) بدائع الفوائد (٤: ١٦٢١).

(٢) الرسالة للشافعي (ف: ١٨١٧). وقال في «اختلاف مالك والشافعي»: (لا موضعَ للقياس مع السنة) الأم (٨: ٥٣٤).

(٣) البرهان (ف: ٤٥٦).

(٤) البرهان (ف: ٧١١).

ويقرر الشافعي (٢٠٤هـ) في نصٍّ أثيرٍ مسارَ نظر المجتهد ومراحلَ فكره، فيقول:

(العلم طبقاتٌ شتَّى:

الأولى: الكتاب، والسنة -إذا ثبتت السنة-.

ثم الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتابٌ ولا سنَّةٌ.

والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفًا عنهم.

والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

والخامسة: القياس على بعض هذه الطبقات.

ولا يُصَار إلى شيءٍ غيرِ الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يُؤخَذ العلم من أعلى)[1].

ويشار هنا إلى محيط المساحة المفتقرة للدليل الإلحاقي، فتحديدها كان محلَّ إشكالٍ في الطرح الأصولي، **ويمكن حصر الاتجاهات القارئة لهذه القضية في ثلاثة مسارات:**

المسار الأول: أن القياسَ مُحتاجٌ إليه في جمهور مسائل الشريعة، وأكثرُ من ألحَّ على هذا المعنى الجويني (٤٧٨هـ)، فنجده يقرر بأن (معظم الشريعة صدر عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من معشار الشريعة)[2]، وأن (مَن أنصف مِن نفسه لم يُشكِلْ عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلُّقَ لها بالنصوص والظواهر)[3]، وعليه فـ (لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات

---

(١) «اختلاف مالك والشافعي» الأم (٨: ٧٦٤).

(٢) البرهان (ف: ٧٧٦).

(٣) البرهان (ف: ٧١٦).

والمعاني المستثارة منها = لَمَا اتسع باب الاجتهاد، فإنَّ المنصوصاتِ ومعانيَها المعزوةَ إليها لا تقع من متسع الشريعة غُرفةً من بحر، ولو لم يتمسك الماضون بمعانٍ في وقائعَ لم يعهدوا أمثالها لكان وقوفهم عن الحكم يزيد على جريانهم)[1].

ويسلِّط النظر تحديدًا على قياس الشبه، ويبين أنه الأوفر حظًّا في تحقيق المسائل الفقهية من جهةِ أنَّ (من مارس مسائل الفقه، وترقى عن رتبة الشادين فيها، ونظر في مسالك الاعتبار = تبيَّن أن المعنى المُخِيل لا يعمُّ وجوده المسائل، بل لو قيل: لا يطَّرِد على الإخالة المشعرة عُشرُ المسائل لم يكن مجازفًا، وهذه الطريقة إنما يَدْرِيها من توغَّل في مسائل الفقه، فأمعن النظر فيها، وهذا واضحٌ جدًّا بالغُ الموقع)[2].

ويتبع الغزاليُّ (٥٠٥هـ) شيخَه، فيقول: (أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعل جلَّ أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية)[3].

المسار الثاني: يمثل النقيض للمسار الأول، وحاصله أن النصوص تستوعب جميع الحوادث بنظمها، وأن (أحكامَ الدين كلَّها أصولٌ لا فرعَ فيها، وكلُّها منصوصٌ عليه)[4]، وما لم يُنظَم فحكمه الإباحة، فلا حاجةَ إلى استثارة المعاني المسهمة في توسيع نفوذ النصوص، وهذه طريقة أهلِ الظاهرِ الحاسمين لمادة القياس.

---

(١) البرهان (ف: ١١٣٣).

(٢) البرهان (ف: ٨٤١).

(٣) المستصفى (٢: ٣١٩-٣٢٠).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٨: ٣).

المسار الثالث: وهو يقع في برزخٍ بين المسارين السابقين، ورافع لوائه شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)، فإنه يقرر أن الوجه في هذا الباب هو ما كان عليه فقهاء الحديث، وهو (إثبات النصوص والآثار الصحابيَّة على جمهور الحوادث، وما خرج عن ذلك كان في معنى الأصل، فيستعملون قياس العلة، والقياس في معنى الأصل، وفحوى الخطاب، إذ ذلك من جملة دلالات اللفظ)[١].

وفي مقابل جَعلِ الجوينيِّ (٤٧٨هـ) طريقتَه مما (يدريها من توغَّل في مسائل الفقه، فأمعن النظر فيها) يأتي ابن تيمية (٧٢٨هـ) ليقرر بأن (النصوص دالة على عامَّة الفروع الواقعة، كما يعرفه من يتحرى ذلك ويقصد الإفتاء بموجب الكتاب والسنة ودلالتها، وهذا يعرفه من يتأمل)[٢]. فهذه بتلك!

ويقول: (النصوص محيطةٌ بجميع أحكام العباد، فقد بيَّن الله تعالى بكتابه وسنة رسوله جميع ما أمر الله به وجميع ما نهى عنه، وجميع ما أحله، وجميع ما حرمه، وبهذا أكمل الدين، ولكن قد يقصر فهم كثير من الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص)[٣].

وبنحو ما قرّره ابنُ تيميَّة (٧٢٨هـ) قال الزركشي (٧٩٤هـ)، فقد قال لما عَرَض لمذاهب العلماء في الاحتجاج بالقياس: (المنقول عن ابن حزم أنَّه يدَّعي أن المنصوص يستوعب جميع الحوادث بالأسماء اللغوية التي لا تحتاج إلى استنباط واستخراج[٤]، حتى إنَّه نفى دلالة فحوى الخطاب وتنبيهه في

---

(١) الاستقامة (١: ٧).

(٢) الاستقامة (١: ١٢).

(٣) جامع المسائل (٢: ٢٧٢) وانظر ما بعده.

(٤) تنبيه: قال ابن تيمية لما تحدَّث عن الاجتهاد في تحقيق المناط، وفي دخول بعض الأنواع في مسمى الاسم: (مثلُ هذا الاجتهاد متفقٌ عليه بين المسلمين ممن يُثبِت القياس ومن ينفيه، فإن بعض الجهال يظن أن من نفى القياس يكفيه في معرفة مراد الشارع مجردُ العلم باللغة، وهذا غلطٌ عظيمٌ جدًّا) الرد على المنطقيين (٥٤).

معنى الأصل ونحوه من المواضع التي يدل فيها اللفظ الخاص على العام. وعكسُ هذا قولُ إمام الحرمين: إن القياس يُحتاج إليه في معظم الشريعة، لقلة النصوص الدالة على الأحكام. والحقُّ التوسُّطُ، وهو إثباتُ النصوص على أكثر الحوادث، وما خرج عن ذلك استُعمِل فيه القياس، لا سيَّما القياس في معنى الأصل وفحوى الخطاب، فإنه في دلالة اللفظ عند قوم)[1].

ويُلحَظ من هذا المسار الثالث توسُّطه بين المسارين الآخرَين، ورعايته لمقام النصوص والأقيسة، فابن تيمية (٧٢٨هـ) يرى من جهة أن أهل الظاهر قد (أحسنوا في كونهم قالوا: إن النصوص تفي بجميع الحوادث، وإن الله ورسوله بيَّن الأحكام وأكمل الدين وأغنى الناس عما سوى الكتاب والسنة، وأحسنوا في ردهم ما ردوه من الأقيسة الفاسدة). ولكنه مع ذلك يقرر أنهم (أخطأوا من ثلاثة أوجه: ردُّ القياس الصحيح، وتقصيرُهم في فهم النصوص، وجزمُهم بموجب الاستصحاب، لعدم علمهم بالناقل، وعدمُ العلم ليس علمًا بالعدم)[2].

فالقول بوفاء النصوص بجميع الحوادث مما يشترك فيه ابن تيمية مع أهل الظاهر تأصيلًا، لكنهم يختلفون في تحقيق ذلك التأصيل، فمن أجله طرح أهل الظاهر القولَ بالقياس، أما ابن تيمية (٧٢٨هـ) فاعتبره، لأنه عنده كاشف عن الحكم وليس منشئًا له، فهو بذلك امتدادٌ للنصوص وليس شيئًا خارجًا عنها[3].

وأما عن طريقة الجويني (٤٧٨هـ) فقد يقال بأن الافتراق بينه وبين ابن تيمية (٧٢٨هـ) يقع في فلسفة ذلك الامتداد للنصوص، فابن تيمية (٧٢٨هـ)

---

(١) تشنيف المسامع (٣: ٧٤-٧٥).

(٢) جامع المسائل لابن تيمية (٢: ٢٨١ - ٢٨٢).

(٣) انظر: منهج ابن حزم المعرفي (٣١٨ - ٣١٩).

يرى العملية القياسية امتدادًا لمعنى النص، فهي شعبة منه، ولذلك قضى بأن النصوص تحيط بجمهور الحوادث، وأما الجويني (٤٧٨هـ) فلأن القياس دليل إلحاقي فهو يراه خارجًا عن مسمى النص، وإن كان ابن تيمية (٧٢٨هـ) ينازعه في توسعه في الدلالة القياسية من حيث الأصل، فكثير من الأحكام لا حاجة فيها إلى التوسط بالقياس بل هي داخلة في عمومات النصوص، ومهما يكن فإذا استُحضِرت جهتا النظر التيمي ومدى اتصاله بطرفٍ من كل فريق تبين امتيازه في فلسفته لموقع النص والقياس ودلالة كل منهما.

والقصد هنا بيان مسارات قراءة هذه القضية دون تفصيل الموازنة بينها، فلْنَصِر إلى ثالث نتائج ضبط مسار الأدلة الإلحاقية:

- أن دلالة الدليل الإلحاقي ليست في قوة الدليل الأصل، فـ(القياس أضعف من الأصل)[1]، ويختلف ذلك باختلاف المسائل، كما أن الأدلة الإلحاقية تتفاوت قربًا وبعدًا من مباشرة المدلولِ المرادِ تثبيتُه، وإدراك هذا التفاوت يفيد أنَّ:
- الدليل الإلحاقي البعيد كـ«مقاصد الشريعة» أكثرُ عرضة للخطأ من الدليل الإلحاقي القريب كـ«القياس»، وهذا ما يجرِّئُ على الدليل الإلحاقي أكثرَ من قادحٍ قياسيٍّ، ويجعل الغلط يدخل هذا الباب من أحد طريقين، وهما: طريق فهم الدليل الملحق به، وطريق الإلحاق.

ومن هنا فإن أكثر ما يرد الغلط من الإخلال بمقامين: الصَّرْفِ والإلحاقِ، صرفِ اللفظ عن ظاهره بالتأويل، وهذا خللٌ في الطريق الأول (= فهم الدليل الملحق به)، وإلحاقِ المسكوت بالمنصوص عن طريق القياس، وهذا خلل في الطريق الثاني (= طريق الإلحاق)، (فرضي الله عن أحمدَ حيث يقول:

---

(١) الرسالة للشافعي (ف: ١٠٠٦).

ينبغي للمتكلم في الفقه أن يجتنب هذين الأصلين: المجمل[1] والقياس. وقال أيضًا: أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس)[2]، وهو (يريد بذلك ألا يحكم بما يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص، هل تدفعه؟ فإن أكثر خطأ الناس تمسكهم بما يظنونه من دلالة اللفظ والقياس، فالأمور الظنية لا يعمل بها حتى يبحث عن المعارض بحثًا يطمئن القلب إليه، وإلا أخطأ من لم يفعل ذلك، وهذا هو الواقع في المتمسكين بالظواهر والأقيسة)[3].

- أن الدليل الإلحاقي الأقرب يدفع الدليلَ الإلحاقيَّ الأبعدَ، إنْ على مستوى الدليل الإلحاقي الواحد، أو على مستوى الأدلة الإلحاقية عمومًا.

فعلى المستوى الأول: لا نجد الأقيسة على شاكلة واحدة، بل هي تتفاوت بحسب أنواعها ومراتبها قوةً وضعفًا.

وعلى المستوى الثاني: يُقدَّم القياس على المصلحة المرسلة، وهما على مقاصد الشريعة، (فمهما ظهر الأقرب والأخص انْمَحَق الظن الحاصل

---

(١) قال ابن تيمية مفسِّرًا المجملَ في نص الإمام أحمد: (المطلق يدخل في كلامه وكلام غيره من الأئمة كالشافعي وغيره في المجمل، لا يريدون بالمجمل ما لا يفهم معناه كما يظنه بعض الناس، ولا ما لا يستقل بالدلالة، فإن هذا لا يجوز الاحتجاج به بحال) جامع المسائل (٢: ١٩٠).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٩: ١٢٦).

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧: ٣٩٢). وقال في موضع: (ولقد أحسن رضي الله عنه بهذه الكلمة الجامعة النافعة، فإني تدبرت عامة من رد حديثًا صحيحًا بغير حديث صحيح يكون ناسخًا له برفعٍ أو تفسيرًا أو مبيِّنًا غلط راويه، فلم أجد الغلط إلا من الرادِّ، وإن كان قد تأوَّل لرده ظاهر القرآنِ، ويكون غلطه من أحد وجهين: إما لأنه اعتقد ظاهرَ الحديث ما ليس ظاهرَه ثم ردَّه، ولا يكون ظاهر الحديث هو المعنى المردود، أو لأن ظاهره الذي اعتقده الظاهر حقٌّ، والدليل الذي يعارضه ليست معارضته له حقًّا) جواب الاعتراضات المصرية (٥٨). وانظر: تنبيه الرجل العاقل له (٢٠٥).

بالأبعد، وقد يكون ظهور الأقرب بديهيًّا لا يحتاج إلى تأمُّل، فيصير بطلان الأبعد بديهيًّا، فيظن أنه لذاته، وإنما هو لانمحاق الظن به من حيث وُجِد ما هو أقرب)[1].

ومع هذا السَّرد لموقع الفقه الإلحاقي وآثاره في مسار النظر الأصولي فإنه ينبغي التنبيه على أن **هذا الضبط المتقدم لفقه الإلحاق لُحِظَ فيه ابتداءً جنسُ الأدلة**، فإنه بالنظر إلى جنسها يُصَار إلى الدلائل النقليَّة قبل النظر في الأدلة الإلحاقية، إلا أن هذا الترتيبَ المراعيَ لجنس الأدلة لا ينبغي استصحابه بحرفيَّةٍ صارمةٍ حين بَحثِ آحاد المسائل، فإنَّ لكلِّ مسألةٍ ذوقًا خاصًّا، فقد تكون السنةُ أدلَّ من الكتاب في الدلالة على حكمٍ ما، فالمصير حينئذ إليها، مع أن دليل الكتاب من حيث هو أجلُّ وأشرفُ، وقد يكون في الأدلة العقلية من مباشرة المعنى ما ليس في آحاد النصوص، وفي هذا المعنى يقول أبو زيد الدَّبُوسي (٤٣٠هـ): (عِلَلُ الشرع بعضُها أظهرُ من بعضٍ، حتى سمى علماؤنا الظاهرَ قياسًا، والباطنَ استحسانًا، ثم أخذوا بالقياس مرَّةً، وبالاستحسان أخرى، ليُعلَم أن **الرُّجحَان بقدر قوَّة المعنى**)[2].

ولما بحث الرازي (٦٠٦هـ) ما يتعلق بالتراجيح بين الأقيسة، وعَرَض لِمَا كان منها راجعًا إلى وجود العلة = قرر ما يدل على رعايته الفَذَّة لماهية المرجحات، وتفاوتها من حيث قوة المعنى، فقال: (... أما إذا كان الطريق الدال على وجود العلة ظنيًّا، فقد قيل: كلَّما كانت المقدماتُ المنتجِةُ لذلك الظن أقلَّ كان القياس أقوى، لأن المقدمات متى كانت أقلَّ كان احتمال الخطأ أقلَّ، ومتى كان احتمال الخطأ أقلَّ كان ظن الصواب أقوى).

هذا منتهى هذا القيل الذي حكاه الرازي (٦٠٦هـ)، وظاهرٌ أن القائل به راعى ظاهرًا من النظر، دون غَوصٍ في حقيقة هذه المقدمات، وهذا من أدخالِ الرأي الكثيرةِ الوقوعِ، غير أن الرازي (٦٠٦هـ) عقَّب على هذا القيل بقوله: (واعلم أن هذا الكلام على عمومه

(١) المستصفى (٢: ٣٣١).
(٢) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (١: ١٤٥).

ليس بحقٍّ، لأن الظن يقبل التفاوت في القوة والضعف، فإذا فرضنا دليلًا كانت مقدماته قليلة، إلا أن كل واحدة منها كانت مظنونةً ظنًّا ضعيفًا، ودليلًا آخرَ ظنيًا معارِضًا للأول مقدماته كثيرة، إلا أنَّ كلَّ واحدة منها كانت مظنونةً ظنًّا قويًا = **فالقوَّة الحاصلة في أحد الجانبين بسبب قلة الكميَّة قد تصير معارَضَةً من الجانب الآخر بسبب قوة الكيفيَّة، وقد تكون قوَّة الكيفيَّة في أحد الجانبين أزيدَ من قلَّة الكميَّة في الجانب الآخر**، حتى إن الدليل الظني الذي يكون مركبًا من مئة مقدمة قد يفيد ظنًّا أقوى من الظن الحاصل من الدليل المركَّب من مقدمتين)[1].

ويقول ابن تيمية (٧٢٨هـ): (لا خلاف بين المسلمين أن ما عارض النصوص من القياس لم يُلتَفَت إليه، لكن قد يقع التعارض بين بعض دلالات النصوص وبين القياس، فيقوى ظن بعض الناس بصحة القياس، فيعتقد أن الشارع لم يهدر تلك المصلحة، ويقوى ظنُّ آخرَ بدلالة لفظ الشارع، فيقدمه على ظنه، ويُحَكِّمه على عقله، **وهذا مقامٌ فيه للرجال مجالٌ رَحبٌ**)[2].

وعدم رعاية هذا النظر من مثارات الغلط، ولهذا كان من تفريط بعض المنتسبين لأهل الحديث (أن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيفَ المتن والدلالة، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية)[3].

وهذه الاعتبار حاضرٌ في سائر علوم الشريعة، وهو أن الاعتبار بمقومات الترجيح الموضوعية، لا النظر الظاهري الملتفت لجنس الدليل المستعمل أو مدى قرب واسطته أو بعدها، ومن تطبيقاتها المتقدمة العالية في علم الحديث قول الإمام ابن المبارك (١٨١هـ): (ليس جودة الحديث في قرب الإسناد، ولكن جودة الحديث في صحة الرجال)[4].

---

(١) المحصول (٢: ٣٩٥).

(٢). تنبيه الرجل العاقل (١١٩-١٢٠).

(٣) الرسالة الصفدية لابن تيمية (٢٩٢).

(٤) شرح علل الترمذي لابن رجب (١: ٦٢) (***).

نَجَاز الغمرات

هذا نجازُ القولِ في «غمرات الأصول».

ولم يكن ما مضى بحثُه وبيانُه في هذا الكتاب إلا محاولةً لترشيد القراءة الأصولية، وبعثًا لمهامِّ علم الأصول وعلائقِه، رجاءَ أن يتحذَّق بها طالبُ العلم إذا ما أراد التحقيقَ في تحصيلِ هذا العلم واستثمارِ مكوناته.

وما على الناظر لينالَ حظَّه من تحريرِ هذا العلم وتنويرِه إلا أن يَنفُذَ بفكره وعقله في شدائدِه وغَمَراتِه، لِيحُسِنَ الاتصالَ بمحكماتِه والانفصالَ عن مشكلاتِه، ويُمعِنَ النظر في مسائله ودلائله، حتى يتجاوزَ حدَّ العلم به مجملًا إلى العلم به مفصَّلًا، وحتى لا يقنع إلا بالنظر في زواياه، والتغلغل في مكامنه، وحتى يكون (كمن تتبَّع الماء حتى عرف منبعَه، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يُصنَعُ فيه إلى أن يَعرِفَ منبِتَه ومَجْرَى عروق الشجر الذي هو منه)[1].

والله تعالىٰ أعلم .. وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين

(١) دلائل الإعجاز للجرجاني (٢٦٠).

حوار على ضفاف «الغمرات»

حوارٌ حول هذا الكتاب أجراه معي أخي الحبيب أ. حسَّان الغامدي
في مدونته (جديلة)
وذلك في شهر ذي القعدة سنة (١٤٣٧هـ)

- **متى وكيف تكونت لديك فكرة كتاب «غمرات الأصول»؟**

كان ذلك في صيف ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م حين عزمتُ على الدخول في مجال التأليف من خلال استخلاص بعض القوالب المنهجية من المدونة الأصولية وتقديمها في ثوب جديد ينتفع به القارئ المعاصر، خصوصًا المشتغل بالمعارف الشرعية/ الفكرية.

حقيقةً لم تكن الخارطة واضحةً لدي حينها، فلا الأوعية البحثية ولا سياقها كان بيِّنًا لي، لكني كنتُ على دراية بمدى غزارة المادة المنهجية في كتب أصول الفقه، فجعلت من وكدي محاولة إبرازها.

آثرت البداءة بقراءة متأنِّية لبعض الكتب المركزية لاستخراج الأطاريح والرؤى المنهجية منها، مع التركيز على الخيوط الكبرى بعيدًا عن تفاصيل المسائل وذيولها والمجادلات الواقعة في أعطافها، فبدأت بـ «المستصفى» للغزالي، وقرأت بالتزامن معه «مختصره» لابن رشد، فكنت أقرأ الباب من «المستصفى» ثم أطالع مختصر ذلك الباب لابن رشد، فأفادني ذلك جدًّا، فإضافةً لعلو كعب الغزالي وبراعته الفائقة في نسج خيوط الأصول كان بجواره ابن رشد يمارس الاختصار بمهارة واقتدار، ولم يكن اختصاره مجرد حذف لهذه المسألة أو تلك، بل كان نمطه في الاختصار فريدًا، كان أشبه بتسجيل خلاصة مركزة من وحي فهمه للغزالي مع شفع تلك الخلاصة برؤاه المنهجية والنقدية، فكانت البداءة بهذين العلمين شرارةً لأبحاث الغمرات.

كانت هذه هي القراءة الأولى في طريق البحث، وخرجتُ منها بكثير من التقييدات المنهجية، وكنت أستحدث الأوعية شيئًا فشيئًا .. وبعد فراغي منهما شرعت في قراءة «البرهان» للجويني ومعه تعليق المازري عليه «إيضاح المحصول»، فطالعتهما بذات الطريقة المتقدمة، فأفدت من البداءة بهؤلاء الأعلام الأربعة أيما إفادة، وتشكلت لي من وحي القراءة المتأنية لنتاجهم النواة الأولى للكتاب.

أذكر إن لم تخني الذاكرة أني خرجت من تلك المرحلة بما يقرب من أربعة عشر وعاءً بحثيًّا، أفردت لكل منها ملفا خاصا، ولما أدرْتُ النظر فيها وتأملتها بدا لي أن يكون تقديمي للقوالب المنهجية على هيئة نقدية، لأن كلًّا من هؤلاء العلماء الأربعة قد قدم مجموعة من الرؤى المنهجية من خلال منطلقات نقدية لبعض المقرَّرات الأصولية، فكانت المسودة الأولى للبحث تحمل عنوان (مثارات الغلط في البحث الأصولي) ورتبتها على نحو ما صدر به الكتاب في صورته الأخيرة (مثارات الغلط في الوظيفة الأصولية، مثارات الغلط في المرجعية الأصولية ...) وهكذا.

ثم بدأت بتطواف واسع على التقريرات الأصولية لجملة من الأعلام: الآمدي، ابن دقيق العيد، ابن تيمية، الطوفي، الشاطبي، القرافي، وغيرهم.

وكنت كلما تَقَدَّمَت بي القراءة أجد الصورة الأصولية المنهجية في ذهني أكثر تكاملًا، ورأيت أن في تقديمها على هيئة «مثاراتِ غلطٍ» بخسًا لما تحصَّل لي، إضافةً إلى أنَّ تقديم الكتاب في أوعية بنائية أقرب إلى إفادة القارئ من تقديمه له على هيئة مثارات نقدية متفرقة، فالبناء يحمل طابع التكامل والتآزر، وأما النقد فلا يرتبط بذلك ضرورة، بل قصاراه أن يكون تثويرًا لبعض محال النقد هنا وهناك .. لذلك أدرت كفة البحث ليكون مسلَّطًا على جوهر البناء المنهجي الأصولي فكان كتاب الغمرات.

- **شهد علم الأصول عبر تاريخه محاولات عديدة لتنقيته من الداخل عليه. برأيك، هل لهذه المحاولات آثار في النتاج الأصولي اللاحق؟**

بما أن الحديث عن الغمرات فقد قرأ بعضهم الكتاب على أنه محاولة لتنقية علم الأصول من الداخل، وهذه قراءة غير دقيقة، فلم يكن همِّي في الحقيقة محاولةَ التنقية تلك .. نعم، علم الأصول قابلٌ لهذه المحاولة، لكن شيئًا من ذلك لم يكن مقصدًا في كتابة الغمرات، الذي كان يسيطر عليَّ فيما يتعلق بهذا الموضوع وأنا أسير في البحث

هو محاولة ترشيد القراءة الأصولية، لا تنقية المدونة الأصولية، وذلك لقناعتي الراسخة أن علم الأصول مع ما ناله من امتزاج بعلوم ومناهج طارئة عليه، إلا أنه لا فكاك لمريد التحقيق في هذا العلم من دراسة المدونة الأصولية في وضعها الحالي .. من العسير جدًّا أن يكون ثمَّ أصوليٌّ فذٌّ دون أن يمضغ بمنطقه «إحكام» الآمدي و«محصول» الرازي مثلًا.

وقد أخذ بعضهم ذلك من خلال الاستعراض الذي كتبتُه في مبحث العواريّ، ولكن الشأن ما قدمته، ولذلك ذكرت في ختم هذا المبحث أن غرضي لم يكن الصرف عن المدونة الأصولية، وإنما هو تنبيه المطالع للكتب الأصولية على طبيعة هذه العواري، ليتمكن من تمييز المناطق الصلبة في هذا العلم، ولتنضبط له علائق علم الأصول ومهامه الأصيلة، وما ينبغي أن يكون ممثلًا له حين التعبير عنه.

وأما ما يتعلق بالمحاولات التاريخية لتنقية علم الأصول من الداخل فالمستقرئ لواقع الكتب الأصولية لا يكاد يظفر بشيء من ذلك، فضلًا عن أن يكون له آثار في النتاج اللاحق، ولذلك قلتُ في إحدى سياقات الكتاب أن رسالة الشافعي فتحت باب التصنيف الأصولي الخالص وأغلقته بآخر ورقة منها.

نعم تتفاوت الكتب الأصولية في مدى التشبع ببعض المسائل والمناهج الدخيلة على هذا العلم قلةً وكثرةً، إلا أنَّ شيئًا منها لا يمكن أن يمثِّل محاولة جادة لتنقية هذا العلم من الدخيل عليه، إلا أن يكون الشاطبي في موافقاته، فقد كان على بَصَرٍ بهذا التداخل، وأشار إليه في كتابه ونبه عليه، وكتابه مقارنة بغيره أسلم في باب الإدخال الأصولي، إلا أنه لم يَسِرْ فيه على الترتيب الأصولي العام، ولم يستوف به الأبواب والمسائل الأصولية، ولم يقارِبْ، ثم إن كتابه هذا غائر الذكر في مسيرة علم الأصول، ولم تبرز العناية به إلا في القرن الماضي، وقلما تجد له ولأبحاثه ذكرًا في الكتب الأصولية اللاحقة عليه.

- **لا تخطئ عين المطالع للكتاب اهتمام مؤلف بآراء الجويني رحمه الله، والعناية الخاصة بتحريراته .. لِمَ الجويني؟**

ربما كان للبداءة به على نحو ما ذكرته في جواب السؤال الأول أثرٌ في ذلك، فلآراء الجويني وتحريراته قصب السبق في تشكيل خارطة الكتاب، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن للجويني امتيازاتٍ علميةً قلَّما تحققت في غيره، وهذا ما دفعني للنهلِ من كتابه والعبِّ منه، فهو أصوليٌّ صميم، وكتابُه البرهان أحد العُمَد التي قام بها هذا العلم واستوى، وما ذلك إلا لأن الجويني أراد من كتابه هذا أن يكون تحريرًا لمسائل هذا العلم ودلائله، لا مجرد عرض لمختلف الآراء وأدلتها، فبخبرةٍ واسعةٍ بمختلف الآراء الأصولية، مع حاسَّةٍ نقديَّةٍ عاليةٍ، وذهنٍ نفَّاذٍ على المعارف وحقائقها = استطاع الجويني أن يجعل من كتابه أصلًا متينًا من أصول هذا العلم.

والجويني جريء في أطروحاته، لا يكاد يلفته عن جرأته شيء، بل يملي رأيه دون أن يكون مسكونًا بموافقة أحد أو مخالفته، حتى قال له أبو القاسم السياري مرةً: (أنت تخرج على كل أحد حتى على أبيك!). قارِن هذا بصنيع التاج السبكي مع والده!

وهذه الجرأة ليست منفلتةً، بل هي موزونة بامتلاء علمي جعلت من جرأته نبعًا فيَّاضًا للكثير من التحريرات، ولذلك فهو عظيم الثقة بنفسه سخيٌّ على تحريراته بالإشادة، وهو لذلك أهل .. اقرأ له مثلا قوله في البرهان: (وأما النسخ فسنأتي فيه بالعجائب والآيات!).

ومن جهة ثالثة فإنَّ للجويني لغةً آسرةً، ولألفاظه رونقًا وجزالةً، وهذا يضاعف من مكاسب النقل عنه، فأنت تقرأ المعلومة المحقَّقة في كساء فاخر.

هذا عن الجويني الأصولي، ونحوه الجويني الفقيه، أما الجويني الأشعري فله مزالق ونكبات دخلت بالنقص على بنائه العقدي حتى أضرَّ بشيء من بنائه الأصولي، كما كانت له جرأة على الحقائق في مسائل الاعتقاد أوقعته في شَرَكِ الفلاسفة تارة والمعتزلة تارات.

- **هل الفجوة بين الأصول والفروع قابلة للردم، أم أننا في حاجة إلى بناء جديد يتلافى هذه الفجوة؟**

نعم هناك فجوة، ولكننا لسنا بحاجة لبناء جديد، فكل الإمكانيات الواصلة بين الفقه والأصول متاحة مبذولة، وفي التاريخ العلمي شواهد عالية لذلك الردم، تجدها عند مثل ابن تيمية وابن دقيق العيد والجويني وأضرابهم بله الأئمة الأربعة والمحققين من أتباعهم .. لكن تلك الإمكانيات في عصرنا تحتاج أصوليًّا فقيهًا، فما آفة الأصول والفروع من ذاتها ولا من مدوناتها، ولكنها من غياب الأصولي الفقيه الذي يحسن القراءة في مدونات الفقه والأصول على حدٍّ سواء، ولا يحيف على أحدهما بالميل لصالح الآخر، لذلك فنحن لسنا بحاجة إلى بناء جديد لردم تلك الفجوة، ولكننا بحاجة إلى أصوليٍّ يقيم بناءه بلبنات الفقه، وفقيهٍ يشد فروعه بحبال الأصول.

- **حرصت في الكتاب على الدعوة المتكررة للعودة إلى العناية برسالة الشافعي رحمه الله، خاصة وأنها سبقت عمليات الإضافة والإدخال على علم الأصول، وقد قلت بأنها (فتحت باب التصنيف الأصولي الخالص وأغلقته بآخر ورقة منها)! .. ما الذي ينقصنا للعودة إلى «الرسالة»؟**

«رسالة» الشافعي زيادة على كونها تصنيفًا معرفيًّا محرَّرًا فهي تاريخٌ قبل ذلك، فالعناية بها ضرورةٌ ملحَّةٌ لكل مشتغل بالتراث الإسلامي عمومًا، وبالفقه والأصول خصوصًا.

ولْأصارحك، فإني لا أحب مصطلح (العودة) في هذا السياق، وأرجو أني لم أستعمله في كتابي، لإيحائه التزهيدي الخفي بالكتب المصنفة بعده، ولكني أفضِّل مصطلح (الاستهداء) بدلًا عنه، فنحن بحاجة إلى الاستهداء برسالة الشافعي حين إرادة التحقيق في علم الأصول على مستوى المسائل والدلائل، وحين إرادة خلق تصور عن طبيعة التصنيف الأصولي الراشد، وحين إرادة الإبانة عن المؤهلات اللازم تحققها في

المتصدِّي للتصنيف الأصولي تحريرًا وخطابًا وجدالًا، كل ذلك وغيره مما تهدينا إليه رسالة الشافعي، فليس الأمر إذًا قصرًا على كونها امتازت بالتصنيف الأصولي الخالص.

نعم، لن تجد في رسالة الشافعي مسائلَ تعدُّ من فضول العلم، ولا ما تستطيع معه الحكم بأن هذه السطور دخيلة على هذا العلم، ولكن الأهم من ذلك أنك ستجد فيها بناءً علميًّا محققًّا أقامه إمام من أفراد الزمان علمًا وعقلًا، وهي نتاج خبرة عملية جعلت من كلِّ مقرَّراتها رهنًا للتنفيذ، وإذا قرأنا المسيرة العلمية والعملية للشافعي واستحضرنا طبيعة الحركة العلمية التي سبقت وزامنت حياة الشافعي أدركنا لماذا تهادى علماء تلك الحقبة على الإشادة بـ «الرسالة»، وأدركنا أي أثر لها على علماء ذلك العصر، وعلى النهوض بتلك البيئة العلمية التي كانت مهادًا للتحقيق العلمي الكائن بعدها. فأنت ترى في كلماتهم عن الشافعي ورسالته مفرداتٍ دقيقةً تكشف لك طبيعة التأثير التي أحدثته، من نحو قول الإمام أحمد: (كان الفقه قفلًا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي). وهو الذي قال لعبد الملك بن عبد الحميد: (لم لا تنظر في كتب الشافعي؟) قال له: يا أبا عبد الله نحن مشاغيل، فقال له الإمام أحمد: (فكتاب «الرسالة» فانظر فيها، فإنها من أحسن كتبه). وقول الحميدي: (كنا نريد أن نرد على أصحاب الرأي، فلم نحسن كيف نرد عليهم حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا). وقول حسين الكرابيسي لما سئل عن الشافعي: (ما أقول في رجل أسدى إلى أفواه الناس الكتاب والسنة والاتفاق .. ما كنا ندري ما الكتاب والسنة نحن ولا الأولون حتى سمعت من الشافعي الكتاب والسنة والإجماع). وقول ابن مهدي لما قرأ كتاب «الرسالة»: (هذا كلام رجل مفهّم).

هذه العبارات بما تحويه من مفردات متعلقة بالفتح والفهم والإسداء إلى الأفواه تكتنز كثيرًا من المعاني التي من أجلها كانت «الرسالةُ» «الرسالةَ»، ومن أجلها كانت العناية بـ «الرسالة» والاستهداء بها والتربية عليها من ضرورات التجديد العلمي المنشود .. علينا إذًا أن نقرأ «الرسالة» بعينٍ تلاحظ ذلك كله، هذا الذي ينقصنا تجاه «الرسالة».

- **ما هو تقييمك للواقع الأصولي المحلي؟**

سؤال ثقيل لا أحب أن أجازف بالجواب عنه في حوار موجز، فالواقع الأصولي المحلي يحتاج تقييمه إلى رصد واستقراء دقيقين، ومع ذلك فبالإمكان الإشارة إلى بعض الظواهر:

منها ما يمكن تسميته بالاستغناء بالنظرية واجتواء التطبيق، وهو ما تقدمت الإشارة إلى شيء منه من ضعف الرابطة الواصلة بين الفقه والأصول، فمع أن هذه الإشكالية قديمة نسبيًا وليست من مستجدات هذا العصر، إلا أنها في البيئة العلمية المحلية، بل في البيئة العلمية المعاصرة المحلية وغيرها، أكثر تمكُّنًا وأشد انتشارًا مما مضى، وبدلًا من وضع وسائل التكامل بين علمي الفقه والأصول نجد أن وسائل الفك بينهما أكثر حضورًا، ومع أن هناك دراسات أكاديمية كثيرة حاولت تجاوز هذه العقبة، إلا أن هذا النشاط الأكاديمي يظل محدودًا، ولم ينتقل ليكون سمة في البيئة العلمية، لا في مصنفاتها ولا في أفرادها. الكلام نفسه ينطبق على الضفة الأخرى، أعني تخصص الفقه، فكثير من المشتغلين بالفقه أجانب عن علم الأصول، وطائفة ليست بالقليلة تتخذ موقفًا سلبيًا من علم الأصول، وترى التوسع فيه ضربًا من الترف العلمي، وهذا يباعد بين البيئة العلمية والرشد في هذا الباب.

ومن تلك الظواهر: قلة الدراسات المنهجية الأصولية، الأكاديمية وغيرها، والتهالك الكبير على الدراسات المتعلقة بآحاد المسائل، وهذا يتقاعد بالبيئة العلمية عن الخطوات التحريرية على مستوى العلم ومصنفاته، ولا أعني بذلك التزهيد في أهمية الدراسات المتعلقة بآحاد المسائل، فهي من الضرورة بمكان، إلا أن غلبتها على الدراسات المنهجية المتعلقة بتحرير العلم وقضاياه المنهجية ليس من صالح البيئة العلمية، وهذه الظاهرة لا تختص علم الأصول، بل هي حاضرة في غالب التخصصات.

ومن تلك الظواهر على مستوى الأفراد: ضعف الارتباط بالكتب المؤسِّسة لهذا العلم، والاشتغال ببعض الشروح المعاصرة والاكتفاء بها، فكثير من الطلبة يقفون عند حد دراسة أحد المتون المختصرة جدًّا مع قراءة شرح له، فإن جاوزوا أخذوا متنًا مختصرًا آخرَ أوسع منه قليلًا وتوقفوا، ولا يخفى ما في شيوع الاستغناء بهذا الحد من التحصيل الأصولي من ضرر بالغ على الحالة العلمية.

هذه بعض الظواهر، وثمة غيرها، والمأمول من الجمعيات والكليات المتخصصة أن تُعنَى بالجواب عن هذا السؤال المتعلق بتقييم البيئة العلمية، وذلك ليكون هذا التقييم شرارةً للنهوض بالبيئة العلمية على نهج محكم.

- **وجد عدد من قراء الكتاب صعوبة في لغته، واستخدامًا في بعض الأحيان تعبيرات فكرية غريبة على اللغة العلمية. هل ترى لغة الكتاب مناسبة لمقصوده؟**

أما الصعوبة فلا أنكرها، غيرَ أني لا أتكلَّفها كما يظنه بعضهم، وأحاول جاهدًا أن أتخفف منها في عموم ما أكتبه، ولكن الطبع يغلب التطبع كما يقال.

أما استخدام بعض التعبيرات الفكرية الغريبة على اللغة العلمية فالذي أزعمه أن اللغة العلمية لعلمٍ ما ليست حكرا على المفردات المستعملة في كتبه، فالكتابة العلمية تخضع لمعطيات، من أهمها مزاج القارئ المستهدف، ولما كنت أريد من هذا الكتاب أن أخاطب به المشتغلين بالحقل الشرعي/ الفكري لا جرم أنِّي وظفت فيه جملةً من التعابير والأوعية الفكرية، فهذا هو اللسان الذي قدَّرت أنه يليق بكتابٍ كهذا .. المهم ألا يكون في هذا التطويع لتلك المصطلحات والتعابير إخلالًا بالمقصود العلمي، وهذا ما أرجو أني سعيت في تفاديه.

- **في الكتاب آراء تتسم بالجرأة في التعاطي مع المصنفات الأصولية وأصحابها. البعض يرى أن هذه الجرأة غير مناسبة مع الكتاب الأول لباحث في مقتبل عمره العلمي. ما رأيكم؟**

الجرأة متى ذُمَّت فهي غير مناسبة، لا مع الكتاب الأول ولا مع الأخير، لا في مقتبل العمر ولا في خاتمته، فالاتزان العلمي يطالب به كل متصدٍّ للإقلال بأعباء هذا العلم .. هذا من حيث الجملة، ولا شك أن مَن كان في مقتبل عمره العلمي فلا بد أن يكون أكثر اتزانًا في تعاطيه العلمي، ولا بدَّ أن يكون في طرحه من الضمانات ما يقطع به دابر الحسم المتهور للتقييمات المتعلقة بالمناهج والمصنفات وأصحابها، ومن هنا فقد حرصت ألا يخلو نقدٌ تضمنه الكتاب من شهادة أحد الأعلام عليه، هذا في الغالب، ومع أنه ليس بشرط في قبول النقد العلمي، إلا أني حرصت على ذلك تقويةً للآراء المضمنة في الكتاب، ولدفع ما عسى أن يُلام به الكاتب.

نعم، أعترف أن في بعض المواضع شيئًا من المبالغة في لغة النقد، وقد كان من الممكن مجانبته، وهو ما حاولت القيام به في الطبعة الثانية، وما زلتُ -ولن أزال- أُعمِل يد التعديل على مضامين الكتاب.

- **كلمة أخيرة.**

ليس إلا الشكر لك على إتاحة هذه الفرصة للحديث عن الكتاب وبعض قضاياه، فأمثال هذه الحوارات تستبدُّ بلونٍ من المعلومات لا يمكن إذاعته إلا من خلالها .. وأسأل الله تعالى أن يكون فيما قدمته من إجاباتٍ وفاءٌ ببعض ما يطمح إليه القراء الكرام.

جريدة المصادر

- الإبهاج شرح المنهاج، تقي الدين السبكي وأتمه ابنه تاج الدين السبكي، تحقيق د. أحمد جمال الزمزمي و د. نور الدين عبد الجبار الصغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث «دبي»، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ).
- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ).
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي، تحقيق د. عمران العربي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ).
- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).
- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ).
- إرشاد الفحول، الشوكاني، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ).
- أساس القياس، أبو حامد الغزالي، تحقيق د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان (١٤١٣هـ).
- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مكتبة السنة، الطبعة الثانية (١٤٠٩هـ).
- الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ابن سينا، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية (١٩٦٨م).
- الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، أبو الوليد الباجي، تحقيق محمد علي فركوس، دار البشائر الإسلامية.

- الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود-علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١١هـ).
- أصول السرخسي، تحقيق أبو الفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، تصوير دار الكتب العلمية.
- أصول الفقه عند ابن دقيق العيد، عمر محمد سيد عبد العزيز، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث «دبي»، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ).
- أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربي (١٤٣٦هـ).
- الاعتصام، الشاطبي، تحقيق د. محمد الشقير – د. سعد الحميد – د. هشام الصيني، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية (١٤٣١هـ).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى (١٤٣٧هـ).
- أليس الصبح بقريب .. التعليم العربي الإسلامي «دراسة تاريخية وآراء إصلاحية»، الطاهر ابن عاشور، دار سحنون - دار السلام، الطبعة الثانية (١٤٢٨هـ).
- الأم، الشافعي، تحقيق د. رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، الطبعة الثانية (١٤٢٥هـ).
- الإمام في بيان أدلة الأحكام، العز بن عبد السلام، تحقيق رضوان مختار بن غربية، دار البشائر (١٤٠٧هـ).
- الانتصار لأهل الأثر، ابن تيمية، تحقيق عبد الرحمن بن حسن قائد، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى (١٤٣٥هـ).
- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، ابن عبدالبر، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ).

- إيضاح المحصول من برهان الأصول، المازري، تحقيق أ. د. عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (٢٠٠١م).
- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت – قطاع الإفتاء والبحوث الشرعية، الطبعة الثالثة (١٤٣١هـ).
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، تحقيق ماجد الحموي، دار ابن حزم، الطبعة الثانية (١٤٣٣هـ).
- بدائع الفوائد، ابن القيم، تحقيق علي العمران، دار عالم الفوائد، الطبعة الثالثة (١٤٣٣هـ).
- البدر الطالع في حل جمع الجوامع، المحلي، تحقيق مرتضى الداغستاني، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ).
- البدور اللوامع، اليوسي، تحقيق حميد السوي، دار الفرقان، الطبعة الأولى (٢٠٠٢م).
- البرهان في أصول الفقه، الجويني، تحقيق أ. د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).
- التحبير شرح التحرير، المرداوي، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين – د. عوض القرني – د. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ).
- التحقيق والبيان في شرح البرهان، علي الأبياري، تحقيق د. علي الجزائري، دار الضياء، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض، تحقيق جماعة من الباحثين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ).

- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الزركشي، تحقيق د. عبد الله ربيع د. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية.
- تطور الفكر الأصولي عند المتكلمين، د. أحمد الحسنات، دار النور، الطبعة الأولى (١٤٣٣هـ).
- تفسير آيات أشكلت، ابن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن محمد الخليفة، دار الصميعي، الطبعة الرابعة (١٤٣٥هـ).
- التقريب لحد المنطق، ابن حزم، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ).
- تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، الدبوسي، تحقيق د. عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (١٤٣٠هـ).
- تلخيص «كتاب الاستغاثة لابن تيمية»، ابن كثير، مكتبة الغرباء الأثرية.
- تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ابن تيمية، تحقيق علي العمران ومحمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، الطبعة الثانية (١٤٣٥هـ).
- تهافت التهافت، ابن رشد، إشراف د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة (٢٠٠٨م).
- تيسير البيان لأحكام القرآن، ابن نور الدين الموزعي، تحقيق عبد المعين الحرش، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت - قطاع الشؤون الثقافية، الطبعة الأولى (١٤٣٣هـ).
- جامع المسائل، ابن تيمية، تحقيق محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد.
- جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية، تحقيق محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ).

- الحد الأرسطي «أصوله الفلسفية وآثاره العلمية»، سلطان العميري، دار الميمان، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، الطوفي، تحقيق د. أيمن شحادة، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ).
- دروسٌ في علم أصول الفقه، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة (١٤٣٠هـ).
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تحقيق وتعليق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث للطبع والنشر.
- الرد على الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد، تحقيق دغش العجمي، دار غراس، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ).
- الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، ابن تيمية، تحقيق عبد الله بن محمد المزروع، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى (١٤٣٥هـ).
- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة «باكستان»، الطبعة الثالثة (١٣٩٧هـ).
- رسالة أبي حيان في العلوم، أبو حيان التوحيدي، مكتبة الثقافة الدينية.
- الرسالة الصفدية، ابن تيمية، دار أضواء السلف - دار ابن حزم، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ).
- الرسالة، الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، تصوير دار التأصيل.
- زوائد الأصول على منهاج الوصول، الإسنوي، تحقيق محمد الجلالي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- سلاسل الذهب، الزركشي، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى (١٤١١).

- سير أعلام النبلاء، الذهبي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الثانية (١٤٣٢هـ).
- سيرة حياتي، د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى (٢٠٠٠م).
- شرح الإلمام بأحديث الأحكام، ابن دقيق العيد، تحقيق محمد الخلوف العبد الله، دار النوادر.
- شرح العمد، منسوبٌ إلى أبي الحسين البصري، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ).
- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ).
- شرح اللمع، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٣٣هـ).
- شرح المختصر في أصول الفقه، الشيرازي، دراسة وتحقيق أ. د. عبد اللطيف الصرامي، نشرة جامعة الإمام، الطبعة الأولى (١٤٣٣هـ).
- شرح الورقات، ابن الفركاح الشافعي، تحقيق سارة شافي الهاجري، جار البشائر الإسلامية، الطبعة الرابعة (١٤٣٤هـ).
- شرح الورقات، ابن الفركاح، تحقيق سارة الهاجري، دار البشائر الإسلامية.
- شرح تنقيح الفصول، القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، الطبعة الأولى (١٣٩٣هـ).
- شرح علل الترمذي، ابن رجب، تحقيق د. نور الدين عتر، دار المنهاج القويم، الطبعة الأولى (١٤٤٠هـ).
- شرح مختصر الروضة، الطوفي، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة (١٤٢٤هـ).

- الشعار على مختار نقد الأشعار، الطوفي،
- الشعار على مختار نقد الأشعار، الطوفي، تحقيق أ. د. عبد العزيز المانع، نشرة جامعة الملك سعود، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد «بغداد»، الطبعة الأولى (١٣٩٠هـ).
- الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، ابن حزم، تعليق مشهور آل سلمان، الدار الأثرية، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ).
- الضروري في أصول الفقه، ابن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٤م).
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي، دار الجيل (تصوير).
- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيق د. عبد الفتاح الحلو - د. محمود الطناحي، دار هجر، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ).
- طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة، تصحيح وتعليق د. عبد العليم خان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).
- طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، تحقيق محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى (١٩٩٢م).
- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى، تحقيق د. أحمد المباركي، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ).
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، القرافي، تحقيق د. أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).
- علاقة الإنتاج الفقهي بعلم أصول الفقه المدون، د. الناجي لمين.

- علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، د. محمد بن علي الجيلاني الشتيوي، مكتبة حسن العصرية، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ).
- علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، وائل الحارثي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى (٢٠١٢م).
- عَلَم الجذل في عِلم الجدل، الطوفي، تحقيق فولفهارت هاينريشس، دار النشر فرامز شتاينر بفيسبادن (١٤٠٨هـ).
- الغياثي، الجويني، تحقيق أ. د. عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- الفروق في أصول الفقه، د. عبد اللطيف الحمد، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ).
- الفروق، القرافي، تحقيق عمر القيام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية (١٤٢٩هـ).
- الفصول في الأصول، الجصاص، تحقيق د. عجيل النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت - قطاع الشؤون الثقافية، الطبعة الثالثة (١٤٢٨هـ).
- الفوائد شرح الزوائد، الأبناسي، تحقيق د. عبد العزيز العويد، دار التدمرية، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الغزالي، دار المنهاج، الطبعة الأولى (١٤٣٨هـ).
- القرينة عند الأصوليين، محمد الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ).
- القواطع في الأدلة، أبو المظفَّر السمعاني، تحقيق صالح سهيل حمودة، دار الفاروق «عمَّان»، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).

- قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، العز بن عبد السلام، تحقيق د. نزيه حمَّاد - د. عثمان جمعة ضميرية، دار القلم، الطبعة الرابعة (١٤٣١هـ).
- كتابٌ في أصول الفقه، محمود اللَّامِشِي الحنفي الماتريدي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٥م).
- مجرد مقالات الشافعي في الأصول، مشاري الشثري، مركز البيان للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى (١٤٣٩هـ).
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم.
- المحصول في علم الأصول، الرازي، طبعة جامعة الإمام، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ).
- المحقَّق من علم الأصول فيما يتعلَّق بأفعال الرسول ﷺ، أبو شامة المقدسي، تحقيق د. محمود صالح جابر، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٣٢هـ).
- مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم، تحقيق الحسن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ).
- مختصر المنتهى، ابن الحاجب، تحقيق د. نذير حمادو، دار ابن حزم.
- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، د. محمد العروسي عبد القادر، مكتبة الرشد.
- المستصفى، الغزالي، تحقيق د. محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٣١هـ).
- المصطلح الأصولي عند الشافعي، د. فريد الأنصاري، دار السلام، الطبعة الثانية (١٤٣٥هـ).
- المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية (١٣٨٤هـ).

- معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٩٩٣م).
- معيار العلم، الغزالي، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثانية (١٩٦٩هـ).
- مغيث الخلق في ترجيح القول الحق، الجويني، المطبعة المصرية، الطبعة الأولى (١٣٥٢هـ).
- مفتاح العلوم، يوسف السكاكي، تحقيق د. عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).
- المفصل في صنعة الإعراب، الزمخشري، تحقيق د. علي أبو ملحم، مكتبة الهلال، الطبعة الأولى (١٩٩٣م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر (١٤٢٥هـ).
- المقدمة في الأصول، ابن القصار، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي (٢٠٠٨م).
- المقدمة، ابن خلدون، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب بالدار البيضاء، الطبعة الأولى (٢٠٠٥م).
- مناقب الإمام الشافعي، الرازي، تحقيق د. أحمد السقا، دار الجيل، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ).
- مناقب الشافعي، البيهقي، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى (١٣٩٠هـ).
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، أ. د. علي النشار، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤٢٩هـ).

- المنتخل في الجدل، الغزالي، تحقيق أ. د. علي العميريني، دار الوراق، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ).
- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ابن الجوزي، تحقيق محمد عبد القادر عطا-مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- المنخول من تعليقات الأصول، الغزالي، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر «دمشق»، الطبعة الثانية (١٤٠٠هـ).
- منهاج الوصول، البيضاوي، تحقيق عبد الله رمضان موصى، دار النصيحة.
- منهج ابن حزم المعرفي «أسسه وآلياته وتطبيقاته»، د. جمعان الشهري، مركز نماء، الطبعة الأولى (٢٠١٨م).
- المنهج المقترح لفهم المصطلح، د. حاتم العوني، دار الهجرة، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ).
- الموافقات، الشاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان، دار ابن القيم – دار ابن عفان، الطبعة الثانية (١٤٢٧هـ).
- ميزان الأصول في نتائج العقول، السمرقندي، تحقيق د. محمد زكي عبدالبر، دار التراث، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ).
- نظرية التجديد الأصولي، د. الحسان شهيد، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى (٢٠١٢م).
- نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ).
- نهاية السول في شرح منهاج الوصول، الإسنوي، تحقيق د. شعبان إسماعيل، دار ابن حزم، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).

- نهاية المطلب في دراية المذهب، الجويني، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ).
- الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء ابن عقيل، تحقيق د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).
- الوافي بالوفيات، الصفدي، مجموعة محققين، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، توزيع مؤسسة الريان (٢٠٠٨م).
- وجهة نظر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة (٢٠١١م).
- الوصول إلى الأصول، ابن برهان، تحقيق د. عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى (١٤٠٤).





هذه الكتابة محاولةٌ لتسليط الضوء على جوهر المدونة الأصولية، وبيان المكوِّنات الفاعلةِ في علم الأصول، المحقِّقةِ لوظيفته، الضابطةِ لعلائقه، وليست بحثًا لمُفصَّل مسائله، بل هي رصدٌ لتحرُّكات مسائله الرئيسة وقضاياه الصلبة، وبحثٌ لمجمَلاتٍ مصحِّحَةٍ للفهم، مضمَّخَةٍ بإشاراتٍ مُعِينةٍ على إحكام القراءة الأصولية.

كاتبُ «الغَمَرات» لا يدَّعي تقصِّيًا للحقائق، ولا تفصِّيًا من المشكلات، غيرَ أنه يزعم أن فيما كتبه شيئًا يستحق أن يكون مثارَ أنظارٍ ومدارَ أفكار.



ردمك: ٣-٤٨-٨١٠١-٦٠٣-٩٧٨





www.bayanbooks.com
sales@bayanbooks.com
هاتف: ٠٠٩٦٦١١٢٢٥٠١٦٧٠